



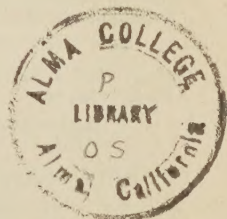
Digitized by the Internet Archive
in 2025

*Want
New
Review*

L'ORIENT SYRIEN

ܐܪܡܝܐ ܕܡܕܢܚܐ

REVUE TRIMESTRIELLE
D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES
SUR
LES ÉGLISES DE LANGUE SYRIAQUE



RÉDACTION-ADMINISTRATION
93, AVENUE PAUL-DOUMER, PARIS (XVI^e)

N° 1

PREMIER TRIMESTRE 1956

45470

v. 1
1956

L'ORIENT SYRIEN

Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque

Directeur

G. KHOURI-SARKIS

Chorévêque de l'Eglise Syrienne d'Antioche

Conseillers de la Rédaction

B. BOTTE, O.S.B. ; J. DAUVILLIER ; A. GUILLAUMONT ;
A. RAES, S.J. ; R. DE VRIES, S.J.

Principaux Collaborateurs

E. BECK, O.S.B. ; A. CHIBAS-LASSALLE, O.S.B. ;
E. R. HAMBYE, S.J. ; O. HEIMING, O.S.B. ; J. LEBON ;
B. MERCIER, O.S.B. ; B. MORRISON, O.S.B. ; M. RAJJI ;
O. ROUSSEAU, O.S.B. ; P. SHERWOOD, O.S.B. ; R. TONNEAU,
O.P. ; B. UBACH, O.S.B. ; A. VAN ROEY, etc...

SOMMAIRE

	PAGES
G. KHOURI-SARKIS :	
Propos liminaire	3
DOM O. ROUSSEAU, O.S.B., Directeur d' "Irénikon" :	
Actualité des Etudes Syriennes	31
DOM P. BERASATEGUI, O.S.B. :	
Les Versions de la Bible en usage dans les Eglises de langue syriaque	44
R.P. A. RAES, S.J., Professeur à l'Institut Pontifical Oriental de Rome :	
Les deux composantes de l'Office divin syrien	66
M. J. DAUVILLIER, Professeur à la Faculté de Droit de Toulouse :	
L'expansion de l'Eglise Syrienne en Asie centrale	76
G. KHOURI-SARKIS :	
Le Sédro dans l'Eglise Syrienne d'Antioche ..	88
R.P. E. R. HAMBYE, S.J., Professeur à Saint-Mary's College, Kurseong (Inde) :	
Chronique malabare	97
Chroniques des Eglises Syriennes	102
Recensions	106

המלך המשיח

AVANT-PROPOS

Deux causes ont provoqué un nouvel intérêt pour les Eglises orientales. Le mouvement pour l'union des Eglises, d'une part, a attiré l'attention sur leurs anciennes traditions qui remontent au delà de la division de la chrétienté, et d'autre part, le progrès des études liturgiques a mis en valeur l'importance de leurs rites pour une saine intelligence du culte de l'Eglise. Mais ce renouveau d'intérêt pousse nécessairement à la spécialisation, et il faut malheureusement reconnaître que, dans tout ce qui a été écrit sur les Eglises orientales, les Eglises Syriennes font figure de parents pauvres. Ce qui les concerne est épars dans des revues d'Orientalisme, de caractère souvent très technique, qui ne sont pas à la portée de tout le monde. La plupart des chrétiens occidentaux, théologiens ou laïcs, n'ont souvent que des idées très vagues sur les origines de ces vieilles Eglises syriennes, sur leurs traditions et leur vie actuelle.

En consacrant une revue aux Eglises de langue syriaque, nous avons l'intention de combler une lacune. Nous voudrions faire connaître à un public assez large leurs origines, leurs traditions, leurs liturgies, leurs grands docteurs, les conflits qui les ont divisées ou les divisent encore. Cependant, si nous désirons que notre revue soit accessible à des non-spécialistes, nous tenons à ce qu'elle ait une base scientifique solide, et c'est pourquoi nous nous sommes adressé à des spécialistes familiarisés avec les

sources et habitués à travailler de première main. La liste des Collaborateurs est, à cet égard, notre meilleur garant.

Nous tiendrons nos lecteurs au courant des travaux scientifiques qui paraissent dans notre domaine propre. Les chroniques sur la vie actuelle des Eglises syriennes, seront rédigées par des gens qui sont sur place, ou qui ont des sources d'information de première valeur.

Nous espérons que notre revue fournira ainsi une documentation précieuse aux théologiens, aux liturgistes, aux historiens de l'Eglise et à tous ceux qui s'intéressent à l'union des Eglises.

En ramenant l'attention sur les Eglises qui sont les héritières des anciens centres de diffusion du christianisme : Jérusalem, Antioche, Edesse, nous avons la conviction que nous mettrons en valeur des trésors de la tradition souvent méconnus, et que nous contribuerons à une meilleure compréhension entre l'Orient et l'Occident.

LA DIRECTION.

PROPOS LIMINAIRE

L'ORIENT SYRIEN ! Ce titre de la revue qui paraît pour la première fois aujourd'hui, d'aucuns l'ont critiqué.

Pour ceux qui ont approfondi l'histoire de l'Eglise aux six premiers siècles, ces deux mots accolés semblent former un pléonasme. L'Orient ne se confond-il pas en effet avec la Syrie ? Qui dit Orient, dit Syrie, la grande Syrie des iv^e et v^e siècles, avec sa capitale Antioche, et qui constituait le diocèse d'Orient. Ce nom évoque aussitôt la formation du christianisme, sa pénétration dans les milieux juifs d'abord, puis dans le monde des Gentils, son expansion rapide au delà du Diocèse d'Orient. Il évoque aussi les luttes, parfois sourdes, d'autres fois ouvertes, qu'il rencontra du fait de la farouche rivalité qui opposait deux cultures très différentes, l'hellénistique et la syriaque, rivalité qui se dénoua, à l'occasion des controverses christologiques, par la séparation d'une grande partie du monde oriental.

Il n'est que de feuilleter les actes des conciles œcuméniques pour constater que, tout au long de ces actes, la Syrie se confond avec l'Orient et que les *Pères Orientaux* sont les évêques syriens, à l'exclusion de ceux du Pont, de la Thrace et de l'Asie. D'où pléonasme quand on dit : **ORIENT SYRIEN**.

Mais d'autres, et ils sont la majorité, pensent plutôt à l'Empire d'Orient, à tout ce qu'il a connu d'Eglises différentes, de confessions différentes, de rites et de liturgies différentes. Pour eux, est oriental tout ce qui n'est pas latin.

Il est aussi la catégorie de ceux — et il ne sont pas rares — qui ne connaissent de l'Orient que l'Eglise byzantine, le rite byzantin sous ses divers aspects. A l'opposé

des premiers, l'Orient n'évoque chez eux que Byzance et tout ce qui en dérive. S'ils entendent parfois parler des Eglises de langue syriaque, ils prêtent une oreille amusée mais distraite. Ces Eglises valent-elles vraiment la peine qu'on s'y intéresse, qu'on les étudie, qu'on leur accorde, et à tout ce qui les touche, une importance quelconque ? Elles ont le grand tort, ainsi d'ailleurs que les autres Eglises non byzantines : arménienne, copte, éthiopienne, de ne compter qu'un nombre restreint de fidèles, de célébrer leurs liturgies dans des langues peu accessibles au commun des occidentaux.

Il nous eût été agréable de suivre l'avis de la première catégorie, d'éviter le pléonasme qu'elle reproche à *L'Orient Syrien* et d'intituler notre revue simplement *L'Orient*. Il nous a paru cependant préférable de faire une concession à la majorité de ceux qui se penchent sur les choses d'Orient, de parler « comme tout le monde », d'appeler Eglise Orientale, Rite Oriental, tout ce qui n'est pas Eglise latine, Rite Romain.

Puisque la revue s'est tracé pour objectif de n'étudier que les Eglises de langue syriaque, leur histoire, leurs Pères, leurs écrivains ou leurs poètes, leurs traditions, leurs liturgies, leur musique, en un mot, tout ce qui a trait à ces Eglises et à leurs fidèles, ne touchant aux autres que de loin en loin, et seulement quand le sujet le commande, le titre d'*Orient Syrien* s'est imposé. Il ne permet en effet aucune confusion entre les autres Eglises et celles issues de la Syrie : les Eglises *Chaldéenne*, *Jacobite*, *Maronite*, *Nestorienne*, *Syrienne*, *Syro-Malabare* et *Syro-Malankare* qui, toutes, ont pour langue liturgique le syriaque.

Ces Eglises, il convient de les présenter au lecteur. Nous n'avons pas l'intention, dans ce *propos liminaire*, d'en écrire l'histoire, de fouiller leurs origines, scruter leurs sources, suivre leur évolution, examiner leurs divergences ou leurs apparentements, étudier leurs liturgies et la formation de celles-ci. Nous laisserons le soin de faire cette si intéressante synthèse à une plume bien plus autorisée que la nôtre, celle du R. P. de Vries, S. J., l'éminent professeur à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Nous nous contenterons de dire brièvement com-

ment, de cet unique *Diocèse d'Orient*, nous sont venues sept Eglises différentes ; comment l'autorité ecclésiastique, centralisée entre les mains du seul Patriarche d'Antioche, s'est morcelée en juridictions nombreuses et indépendantes les unes des autres.

Certes, le lecteur qui s'intéresse à l'Orient chrétien n'ignore rien des controverses christologiques qui ont endeuillé l'Eglise du Christ, au v^e siècle, et ont produit les nombreux schismes dont sont issues, entre autres, les Eglises de langue syriaque, et nous n'avons pas la prétention de lui apprendre, sur ce sujet, quoi que ce soit qu'il ne sache déjà. Mais, outre que les *bis repetita placent* et clarifient les idées, ces Eglises ont reçu, de la part de ceux qui en ont parlé, des noms si divers, et qui s'accordent parfois si mal avec leur histoire, qu'une rapide mise au point nous a paru, sinon nécessaire, du moins utile.

Le Diocèse d'Orient

Tout d'abord un mot d'histoire.

Dioclétien, qui régna de 284 à 305, avait opéré un profond remaniement des circonscriptions de l'Empire Romain. Abrogeant les divisions antérieures, il en institua de nouvelles, cadrant davantage avec les exigences ethniques et géographiques des différentes régions de son empire. Il divisa celui-ci en *diocèses*, ayant chacun à sa tête un *Vicaire* ou *Préfet*. Les diocèses étaient subdivisés à leur tour en *Provinces*, celles-ci administrées par des gouverneurs relevant de l'autorité supérieure du vicaire ¹.

Au temps de Constantin-le-Grand et du Concile de Nicée (325), cette division était encore intégralement en vigueur. La partie orientale de l'empire se composait de quatre diocèses : ceux d'Orient, d'Asie, du Pont et de la Thrace.

De ces quatre diocèses, celui d'Orient était de beaucoup le plus vaste et le plus important, puisqu'il englobait, outre l'Egypte qui n'échappa au ressort du *Comes Orientis*

1. Duchêne : *Origines du culte chrétien*, 5^e édition, p. 24.

que vers le temps de Théodose (379-395), onze provinces dont il n'est pas superflu de donner les noms ² :

Syrie Première. Métropole : Antioche.

Phénicie Première ou Maritime. Métropole : Tyr.

Phénicie Seconde ou Libanaise. Métropole : Damas.

Arabie. Métropole : Bostra.

Cilicie Première. Métropole : Tarse.

Cilicie Seconde. Métropole : Anazarbe.

Syrie Seconde. Métropole : Apamée.

Euphratienne. Métropole : Maboug (aujourd'hui : Membedj).

Osrhoène. Métropole : Edesse (aujourd'hui : Ourfa).

Mésopotamie. Métropole : Amida (aujourd'hui : Diarbékir).

Isaurie. Métropole : Séleucie.

On le voit, la Syrie des IV^e et V^e siècles était loin d'avoir les frontières réduites de notre Syrie actuelle. Elle comprenait aussi bien l'Arabie et la Cilicie, que la Mésopotamie (Irak) et la Palestine. Jérusalem en effet n'a été séparée, comme circonscription ecclésiastique, du ressort d'Antioche que par le Concile de Chalcédoine (451).

La capitale incontestée de cet immense diocèse était Antioche, ville de plus d'un demi-million d'habitants, résidence du *Comes Orientis*, Comte d'Orient, et de l'empereur lui-même depuis Constance ³.

*
**

Cette division de l'empire en *diocèses* et en *provinces*, administrés respectivement par des vicaires et des gouverneurs, fut adoptée d'emblée par l'Eglise, qui moula ses circonscriptions ecclésiastiques sur les circonscriptions civiles. Là où résidait un vicaire, il y eut un *patriarche* ou un *exarque* ; là où commandait un *gouverneur*, il y eut un *métropolitain*.

Le Concile de Nicée (325) entérina cette division qui s'était accomplie normalement et par la force des choses.

2. Jullian : *De la réforme provinciale* attribuée à Dioclétien, dans *Revue historique* T. XIX.

3. Duchêne : l. c. p. 21.

Dans ses canons 4 et 5, il détermine les droits des métropolitains ordinaires. Son 6^e canon régularise une institution hiérarchique plus élevée, celle des patriarches, du moins ceux d'Alexandrie et d'Antioche.

Le deuxième Concile œcuménique de Constantinople, en 381, reconnaît cette juridiction supérieure d'une façon plus explicite que ne l'avait fait le concile de Nicée, quoiqu'en termes indirects : « *L'Evêque d'Alexandrie doit s'occuper seulement des affaires de l'Egypte. Les Evêques Orientaux, seulement [des affaires] de l'Orient, car les prérogatives reconnues à l'Eglise d'Antioche dans les canons de Nicée seront maintenues. Les Evêques du diocèse d'Asie [métropole ecclésiastique : Ephèse] ne doivent veiller qu'à ce qui concerne l'Asie ; et ceux du Pont, [métropole ecclésiastique : Césarée en Cappadoce], à ce qui concerne les Eglises du Pont ; et ceux de la Thrace, [métropole ecclésiastique : Constantinople], à ce qui concerne la Thrace* ». (Canon 2) ⁴.

Voilà donc l'évêque d'Antioche, Patriarche d'Orient, émule, dans ses fonctions ecclésiastiques, du Comte d'Orient. Il gouverne, aidé de son synode, tout cet immense diocèse d'Orient, nomme les évêques des onze provinces, consacre leurs métropolitains et a la haute main sur toute l'administration ecclésiastique du diocèse.

Syrie orientale et Syrie occidentale

Mais si la Grande Syrie des iv^e et v^e siècles formait, d'une façon générale, un ensemble ethniquement et géographiquement cohérent, elle se divisait, sur le plan culturel, en deux parties qu'il est intéressant de signaler. Aucune frontière ne délimitait ces parties ; aucune carte géographique n'en traçait les contours. La délimitation se trouvait dans les mœurs, dans les idées, dans les conceptions, plutôt que dans les divisions provinciales. Essayons d'en donner une idée.

4. Héfélé-Leclercq : *Histoire des Conciles*, Tome II a, pp. 22 et ss.

La Syrie occidentale, bilingue, parlant, tout au moins dans ses grands centres, aussi bien le syriaque que le grec, était fortement influencée par la culture hellénistique, ainsi que nous le verrons plus loin. Elle s'étendait sur les rives de la Méditerranée et se prolongeait, à l'intérieur, jusqu'au désert de Syrie. Elle subissait surtout l'influence de sa Métropole, Antioche, bastion de l'hellénisme en Orient. Cependant, la campagne restait en général réfractaire à cette influence et préservait, autant qu'elle le pouvait, la pureté de sa culture sémitique.

La Syrie orientale, par contre, était formée par les vallées du Tigre et de l'Euphrate et par les populations nomades kurdes et arabes. Ensermée entre le désert et les frontières de l'Empire perse, ses contacts avec la Syrie occidentale étaient trop peu fréquents pour contaminer sa culture sémitique. Elle se montrait d'ailleurs fière de cette culture et mettait un soin jaloux à la défendre contre l'envahissement grec.

Au Nord, chevauchant sur ces deux mondes et constituant comme un pont qui les reliait l'un à l'autre, une troisième région, non moins importante que les deux premières : l'Osrhoène ⁵, dont la capitale, Edesse, était un centre intellectuel d'une portée considérable. Que n'a-t-on pas dit de la célèbre *Ecole d'Edesse*, rivale de celles d'Antioche et d'Alexandrie ? Bastion du sémitisme, elle ne laissa pas que de se pénétrer d'hellénisme. Ses maîtres dirigèrent peu à peu l'activité de l'Ecole vers les études grecques et nous lui devons maintes traductions, en syriaque, des œuvres des philosophes grecs.

Edesse filtrait les influences réciproques de la Syrie orientale et de la Syrie occidentale ; elle finit par les influencer toutes les deux.

Ces divergences dans la culture et dans les mœurs avaient nécessairement eu leurs répercussions dans la

5. Les Syriens n'ont jamais voulu accepter le nom que les grecs donnaient à leur ville : Edesse. Ils continuèrent à l'appeler de son nom araméen Urhoy et ce nom, quelque peu déformé, a fini par s'étendre à toute la province et est devenu l'Osrhoène. Edesse est connue aujourd'hui sous le nom d'Urfa qui, comme on le voit, est assez proche de l'original.

célébration du culte. La liturgie est l'expression vivante de l'âme d'un peuple qui prie. Elle est partie intégrante de ce peuple, de ses traditions, de ses besoins affectifs, moraux ou intellectuels. Elle les influence, comme elle est influencée par eux. D'où, dans la Syrie orientale et dans la Syrie occidentale, des liturgies, des formules de prières assez différentes les unes des autres, quoique le noyau primitif fût le même, celui que, encore flou et inconsistant, les premiers missionnaires, venus de Jérusalem et d'Antioche, avaient apporté avec eux. Les schismes nestorien (431) et monophysite (451) devaient accentuer encore ces divergences et constituer deux liturgies notablement différentes. La liturgie de la Syrie occidentale est connue sous le nom de *Liturgie de saint Jacques* ; celle de la Syrie orientale porte le nom des *saints Apôtres Addaï et Mari*.

Venons-en maintenant à la formation des Eglises de langue syriaque.

Les Eglises de langue syriaque

L'ÉGLISE NESTORIENNE.

Nestorius, mésopotamien de naissance, acquiert vite une célébrité à Antioche, où son éloquence est fort goûtée. On le compare à Jean Chrysostome. Lui-même, soucieux de sa publicité, fait copier plusieurs de ses sermons et les envoie à des amis. Sa renommée ne tarde pas à franchir les portes d'Antioche et arrive jusqu'à la capitale de l'empire, Constantinople. Le basileus Théodose II mande Nestorius dans la ville impériale et le fait sacrer patriarche. Grand théologien, orateur plein de verve, mais aussi plein d'orgueil, Nestorius se montre, dans ses nouvelles fonctions, mauvais diplomate. Il ne tarde pas à se brouiller avec l'Augusta, amène contre lui les fidèles de la capitale en refusant à Marie le titre de *Théotokos*. Il manque de cette modération qui lui eût été si nécessaire pour se faire pardonner sa qualité d'étranger. « Il apporte dans la capitale une doctrine théologique et surtout christologique dont l'expression maladroite et intempestive ne peut que

choquer des esprits habitués à d'autres formes de pensée et d'expression » ⁶.

Pour propager et défendre la foi contre un monophysisme latent mais dont il pressent déjà la virulence ⁷, il se sert d'expressions encore plus maladroites, il exprime sa pensée par des mots dont le sens n'est pas encore très défini ; il commet des erreurs qui l'amènent devant le concile d'Ephèse (431), sous l'accusation de professer, dans le Christ, deux personnes nettement distinctes.

Nestorius est condamné. L'empereur exile le malheureux patriarche dans la Grande Oasis, en Egypte, où il meurt vers 451. Ses partisans, exilés volontaires ou forcés, prennent le chemin de la Mésopotamie et de l'Osrhoène. Leur présence, leur prédication dans ces régions de la Syrie orientale et septentrionale, mais, plus encore, l'adhésion sans réserve de l'Ecole d'Edesse, où se formait le haut clergé persan, à la doctrine nestorienne, amènent la majeure partie de la Mésopotamie et l'Eglise des Perses à se séparer de la communion de Constantinople et à s'ériger en Eglise indépendante et autocéphale : **L'EGLISE NESTORIENNE.**

Noms : Certains l'appellent *l'Eglise persane*.

Les nestoriens de langue syriaque ou arabe se disent : les fidèles de *l'Eglise de l'Orient* ; par contre, ceux qui habitent les pays anglo-saxons donnent volontiers à leur Eglise le vocable d'*Eglise Assyrienne*. Jusqu'à quel point ce vocable correspond-il à une réalité historique ?

Dans cette revue, nous appellerons l'Eglise issue du schisme de Nestorius comme l'ont toujours appelée les Orientaux et la plupart des Occidentaux qui l'ont étudiée : *Eglise Nestorienne*.

Rite et Liturgie : Le rite dont se sert l'Eglise nestorienne est celui de la Syrie orientale. Il lui est commun avec l'Eglise chaldéenne unie, et celle des Syro-malabars, à quelques retouches près. Evitant donc de l'appeler *Rite*

6. E. Amann, article *Nestoriens*, dans *Dict. de Théol. Cath.* Tome XI a, col. 92.

7. Ibid. col. 93.

Persan, ainsi qu'on le rencontre parfois, nous lui donnerons le vocable qui correspond le mieux à son origine et son histoire, celui de *rite syrien oriental*, ou *syro-oriental*. La liturgie de la messe est celle qui est attribuée aux saints *Apôtres Addaï et Mari*.

Hiéarchie : En 1933, un groupe de nestoriens tribaux fomenta une émeute que le gouvernement iraquien mâté avec la plus grande sévérité. A la suite de ces émeutes le patriarche nestorien Mar Schem'un Scha'ya est expulsé d'Iraq. Il se réfugia à Chicago (U.S.A.) et y établit le siège de son catholicosat.

L'EGLISE SYRO-MALABARE.

Quelle est l'origine des communautés chrétiennes des Indes ? Il est encore difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de le dire avec précision. Les géographes arabes Yaqût et el-Hamdâni, parlent de l'île de Socotora, au sud de la presqu'île arabique, où le roi Khosrau aurait déporté certaines populations des territoires conquis sur Byzance ⁸.

Ces déportés furent-ils par la suite les artisans de l'évangélisation au Malabar ? Sont-ce plutôt des missionnaires nestoriens venus de Mésopotamie au v^e ou vi^e siècle ? Ou encore des marchands persans établis sur les côtes de la presqu'île indienne ? Le professeur J. Dauvillier, éminent spécialiste des questions nestoriennes, nous le dira, un jour prochain, dans les pages de cette revue.

Toujours est-il qu'au xv^e siècle, ces chrétientés étaient fort nombreuses et florissantes. Nestoriennes de confession, leur langue liturgique a toujours été le syriaque oriental, et c'est précisément à cause de cette langue syriaque que les chrétiens du Malabar sont appelés *syriens*, car ces *syriens* n'ont aucun caractère sémitique ; l'analyse ethnologique montre que ce sont de purs dravidiens ⁹.

8. S. Em. le Cardinal Tisserant, article : *Eglise Nestorienne*, dans *Dict. Th. Cath.* Tome XI a, col. 196.

9. ib. col. 199.

Leurs rites, leur liturgie étaient ceux des nestoriens ; mais, sur le vieux fond reçu de Mésopotamie ou de Perse, s'étaient greffés quelques usages hindous, apportant en quelque sorte une note nationale aux rites venus jadis de l'étranger. Leurs chefs religieux ne crurent pas utile de les combattre.

En 1599, le Malabar étant soumis aux Portugais, l'archevêque latin de Goa, Aleixo de Menezes, entreprit de convertir les nestoriens au catholicisme. Les réformes qu'il imposa, avec le concours de l'armée portugaise, ne furent pas toujours heureuses et donnèrent naissance à un rite hybride où se mêlaient l'ancien fond oriental venu de Mésopotamie et les usages latins ordonnés par le synode de Diamper.

Les rites des Syriens du Malabar ne se célébraient autrefois qu'en langue syro-orientale, ou chaldéenne. Pour la commodité des fidèles et des prêtres, ils ont été traduits en *Malayalam*, dialecte d'une partie du Malabar.

Ces communautés syro-malabares sont en général toutes catholiques. Il reste bien un groupe de dissidents, mais très limité en nombre.

Nom : Les Syro-malabares affectionnent particulièrement le vocable de *Chrétientés de saint Thomas* ou *Mar-Thomistes*. (*Mar*, en syriaque = *saint*, ou *seigneur*). Mais les Syro-Malankars se disent également *Marthomistes*. Aussi, afin d'éviter toute confusion, nous donnerons aux « Syriens » indiens revenus du nestorianisme à l'unité le nom sous lequel ils sont le plus connus, celui de **SYRO-MALABARS**.

Rites et Liturgie : Ils sont ceux de la Syrie orientale, réformés par le synode de Diamper. La liturgie principale est celle des Nestoriens et des Chaldéens, attribuée aux saints Apôtres Addaï et Mari ; et, comme les Nestoriens et les Chaldéens, les Syro-malabars font usage, en certaines occasions, de deux autres liturgies traduites du grec : Théodore de Mopsueste et saint Jean Chrysostome.

Hiérarchie : L'Eglise syrienne du Malabar dispose actuellement de cinq sièges épiscopaux, sous la prééminence d'un Métropolitain nommé par le Saint-Siège.

L'EGLISE SYRO-MALANKARE.

Jusqu'ici nous avons vu que les divergences dogmatiques furent généralement la cause principale de la formation des diverses fractions de l'Eglise d'Orient. Dans la naissance de l'Eglise syro-malankare, le dogme n'a joué aucun rôle. Elle est née d'un différend entre chrétiens syro-malabares, créé et entretenu par un archidiacre ambitieux : Thomas de Campo, qui réussit à se faire sacrer évêque par l'imposition des mains des douze « cassanares ». De nombreux fidèles passèrent à sa juridiction. Rome essaya de ramener la faction séparatiste à l'unité en donnant aux Syro-malabars un évêque de leur race : Alexandre de Campo, le propre cousin de Thomas. Ce dernier, sentant la fragilité de sa situation, eut recours au patriarche syrien jacobite, qui envoya un maphrian pour valider son ordination épiscopale. Relevant désormais du Patriarche syrien jacobite, l'Eglise de Thomas de Campo dûnt anathématiser Nestorius et confesser le monophysisme sévérien.

En 1906, une autre division, toujours pour des questions de personnes, scinda cette Eglise en deux parties : l'une obéissant au patriarche, l'autre au métropolit. Cette nouvelle difficulté eut pour résultat d'inciter le métropolit des jacobites et son suffragant : Mar Théophilos, à demander l'union avec l'Eglise de Rome, union qui fut signée le 20 septembre 1930, par l'intermédiaire de Mgr. Benzinger.

Ceux que la question intéresse, pourront se référer à l'excellent article de son Eminence le Cardinal Tisserant, dans le Dict. de Théol. Cath., article : Syro-malabare.

Nom : L'Eglise syro-malankare n'est connue que sous cette dénomination.

Rite et Liturgie : L'Eglise Syro-malankare utilise la même liturgie que les Syriens catholiques ou les Jacobites.

Hiérarchie : Cette Eglise se constitue progressivement. En 1930, elle ne comptait que deux évêques, un prêtre, un diacre et un laïc. Elle compte actuellement près de 100.000 fidèles, plusieurs sièges épiscopaux, à la tête desquels le Souverain Pontife vient de nommer comme métropolit Mar Grégorios, qui réside à Trivandrum.

L'EGLISE CHALDEENNE.

Les premières conversions importantes de Nestoriens au catholicisme eurent lieu à Chypre (1445), quand la communauté nestorienne et son métropolite Timothée eurent fait leur profession de foi catholique. Ne voulant et ne pouvant plus porter le vocable de « nestoriens », synonyme de confession de deux personnes dans le Christ, ils sollicitèrent un nom qui permit d'éviter la confusion entre eux et les dissidents. Rome leur donna celui de *Chaldéens*. C'est ainsi que naquit le vocable qui désigne aujourd'hui les anciens nestoriens unis à Rome. Il fut porté pour la première fois par les communautés de Chypre ¹⁰.

En Syrie orientale même, les retours vers l'unité furent plus tardifs et s'accomplirent en deux temps. Le premier se place en 1551. « Contrairement à tous les usages et canons ecclésiastiques, le catholicosat nestorien était devenu héréditaire d'oncle à neveu ou à cousin, depuis 1450 ¹¹ ». A la mort de Simon VII bar Mâmâ, une partie de la « nation » nestorienne refusa de reconnaître pour patriarche le neveu auquel revenait le siège. Sous la présidence de trois évêques qui penchaient vers l'union, elle tint une assemblée dans la ville même de Mossoul, siège du catholicosat et décida de procéder à l'élection d'un patriarche. Les votes se portèrent sur le supérieur du couvent de Rabbân Hormizd, Sûlâqa. Rome confirma cette élection et, le 28 avril 1553, le pallium lui était remis au Vatican, avec le titre de « patriarche chaldéen ». Le nouveau titulaire, n'osant revenir à Mossoul où il se serait heurté à l'opposition du catholicos nestorien et de son parti, préféra se rendre à Diarbékir, où il comptait un nombre imposant de fidèles.

Mais bientôt commencèrent les vicissitudes. Les successeurs de Sûlâqa n'étaient pas toujours aussi bien disposés que lui en faveur de l'union. Après des discussions pénibles et difficiles, des attermoiements, des promesses

10. ib. col. 226.

11. ib. col. 228.

d'abord tenues puis répudiées, la scission se fit de nouveau, les Chaldéens refusant de supprimer le nom de Nestorius de leurs diptyques et de leur synaxaire et se déclarant partisans de la doctrine de deux personnes dans le Christ. Le patriarcat chaldéen, né en 1553, venait de s'éteindre, ayant vécu 109 ans d'une vie difficile et mouvementée.

Cependant, certaines populations de la Syrie orientale, et notamment celles de Diarbékir, continuaient à affirmer leur attachement à Rome et à persuader leurs frères dissidents de la nécessité de l'union avec l'Eglise d'Occident. Sous leur action, beaucoup de nestoriens se convertirent au catholicisme et, avec eux, Mar Joseph, métropolite de Diarbékir.

Celui-ci sollicita et obtint de la Sublime Porte le *firman* de reconnaissance. L'acte officiel le déclarait « Patriarche de Diarbékir, Mardin et autres lieux » et le soustrayait à l'autorité du patriarche de Mossoul. Comme toujours dans cet Orient turbulent et constamment en mouvement, et qu'on dit pourtant immuable, les luttes commencèrent entre nestoriens et chaldéens. Elles se terminèrent par la scission complète et définitive des deux Eglises, chacune ayant désormais sa hiérarchie propre. Le 5 juillet 1730, Pie VII posa l'acte définitif donnant naissance à la série actuelle des patriarches chaldéens catholiques ¹².

Nom : Les nestoriens convertis au catholicisme ne sont connus en général que sous un seul nom, celui de *chaldéens* ; et leur Eglise est l'EGLISE CHALDEENNE.

Rites et Liturgie : Leurs rites sont ceux de la Syrie orientale transmis par les nestoriens, mais corrigés dans le sens de la doctrine d'Ephèse. Comme les nestoriens, leur liturgie principale est celle qui est attribuée aux saints apôtres Addaï et Mari, mais dans certaines circonstances déterminées, ils font usage de deux anaphores traduites du grec et attribuées à saint Jean Chrysostome et à Théodore de Mopsueste.

12. ib. col. 244.

Hiéarchie : Le siège du patriarcat chaldéen a été longtemps fixé à Mossoul où se trouve la communauté chaldéenne la plus importante. Quand l'Iraq eut obtenu son indépendance et que le patriarche chaldéen fut nommé sénateur du Royaume « *ex officio* », le siège a été transféré à la capitale, Bagdad. C'est là que réside le patriarche actuel, Sa Béatitudo Mgr Joseph VII Ghanima, qui porte le titre de « patriarche de Babylone des Chaldéens ». Il est secondé, dans le gouvernement de son Eglise, par plusieurs évêques, Ordinaires de diocèses irakiens ou persans ¹³.

L'EGLISE JACOBITE.

Vingt ans après la condamnation de Nestorius par le concile d'Ephèse (431), un nouveau concile œcuménique, le IV^e, est convoqué à Chalcédoine, pour examiner la doctrine professée par un archimandrite de Constantinople, Eutychès, selon laquelle il n'y aurait, dans le Christ, qu'une seule nature.

Le concile condamne Eutychès et sa doctrine, mais les remous que cette condamnation engendre sont considérables. Cette fois, ce ne sont plus quelques évêques seulement qui rejettent la doctrine exprimée par le quatrième concile, ce sont, outre l'Arménie et l'Egypte, des provinces entières de la Syrie orientale et occidentale et, précisément, ces provinces de langue syriaque qui n'avaient pas été formées à la culture hellénistique et qui avaient conservé, avec leur culture propre, leur conception de Dieu *l'Ineffable*.

Le diocèse d'Orient connut alors une période de chaos et de troubles, qui ne dura pas moins d'un siècle. Les sièges épiscopaux, métropolitains et même patriarchaux changeaient de titulaires avec la soudaineté d'un coup d'état. Ces titulaires étaient *chalcédoniens* ou *anti-chalcédoniens*, selon la couleur religieuse du basileus du moment, selon qu'il favorisait les dyophysites ou, au contraire, leurs adversaires monophysites.

13. L'Eglise chaldéenne possède deux diocèses en Perse.

Lorsque la scission devint définitive, le siège patriarcal d'Antioche se trouva pourvu de deux titulaires, l'un *melkite* (du syriaque malka = roi, empereur) qui gouvernait les parties du diocèse restées fidèles au basileus et à sa doctrine, et l'autre *monophysite* ¹⁴.

Cent ans après le concile de Chalcédoine, montait sur le siège d'Edesse un ardent partisan de la doctrine séparatiste, Jacques, surnommé Bard^eana, à cause de l'étoffe grossière de feutre dont il se vêtait ¹⁵. Les territoires soumis à sa juridiction étaient fort étendus puisqu'ils englobaient la Syrie et l'Asie Mineure. L'infatigable évêque, qui ne résida presque jamais dans sa ville épiscopale, semblait doué du don d'ubiquité et menait la lutte contre les chalcédoniens sur tous les fronts à la fois. Le parti monophysite avait subi de graves atteintes sous

14. Jusqu'à quel point les jacobites sont-ils monophysites ? Si on excepte les ouvrages de polémique, et nous n'avons que faire de ces ouvrages, tous les auteurs modernes qui ont examiné la question de près, Renaudot, Assémani, Richard Simon, Amann et surtout Mgr Lebon et combien d'autres, sont arrivés à la conclusion que le monophysisme jacobite est un monophysisme purement verbal. La doctrine sévérienne touchant *la ou les* natures dans le Christ, doctrine qui a été suivie par toute l'Eglise jacobite et en premier lieu par Jacques Baradée, ami de Sévère d'Antioche et son disciple, ne diffère de la doctrine catholique que par les mots. Alors que les jacobites confessent dans le Christ *une seule nature, composée de la divinité et de l'humanité qui restent sans changement, sans mélange, sans confusion*, les catholiques confessent *deux natures mais sans division, sans séparation*. Quelle est la différence ? La différence est que l'Eglise jacobite a exprimé, dans ses professions de foi officielles, « en terminologie monophysite, une christologie orthodoxe ».

Non seulement les Jacobites n'ont jamais reconnu Eutychès comme l'un des leurs, mais leurs évêques, en faisant leur profession de foi le jour de leur consécration épiscopale, l'anathématisent solennellement.

Nous nous excusons donc de continuer à appeler *monophysite* une Eglise qui ne l'est pas. Nous aurions voulu, en parlant des jacobites, remplacer le terme de *monophysites* par *diplophysites*, c'est-à-dire partisans d'une nature double, comme le suggérait F. Nau. Nous avons craint de dérouter le lecteur en introduisant dans son vocabulaire ecclésiastique un terme peu connu. Nous continuerons donc à les appeler *monophysites*, puisque tant de générations d'écrivains les ont appelés ainsi.

15. R. Duval : *La littérature syriaque*, page 360, note.

l'empereur Justin. Jacques Baradée entreprit de le relever ¹⁶. On le voyait partout, dans les villes comme dans les bourgs, raffermissant les monophysites dans leur confession, créant de nouvelles communautés, organisant les diocèses et leur faisant sacrer, à Alexandrie, des évêques de son parti, ordonnant des prêtres et des diacres, construisant ou acquérant des églises. Quand il mourut, en 578, il avait donné une base définitive et stable à son Eglise qui reçut de ses adversaires le nom de *Jacobite*.

La célébrité de Jacques Baradée avait été telle que son nom fut appliqué, plusieurs siècles durant, à toutes les Eglises monophysites, même celles qui n'avaient eu que des rapports très lointains avec lui, les Eglises copte, arménienne et éthiopienne.

Certains jacobites d'aujourd'hui semblent vouloir renier celui qui fut le principal artisan de la constitution de leur Eglise. Ils prétendent que leur nom de jacobites leur vient de l'apôtre saint Jacques, premier évêque de Jérusalem et auteur présumé de la liturgie qu'ils célèbrent.

D'autres, tout en reconnaissant le bien-fondé de cette appellation, voudraient ne la point garder et s'ingénient à la remplacer. Les jacobites de l'ancienne génération se disaient « *suriân qadîm* », *syriens anciens*, pour se distinguer des nouveaux, ceux qui s'étaient unis à Rome. Mais ceux de la nouvelle génération préférèrent à ce « *qadîm* » dont ils ne comprennent plus la raison, le vocable de « *orthodoxes* » dont se prévalaient leurs ancêtres depuis le vi^e siècle. Et puis, *orthodoxe* sonne aux oreilles des Orientaux en général comme synonyme de *non-catholique*.

Il y a enfin les jacobites de langue anglaise, et spécialement des Etats-Unis d'Amérique. Il se font volontiers appeler *assyriens*. S'il est fort douteux que ce vocable convienne aux nestoriens, on peut affirmer, sans l'ombre d'un doute, qu'il n'a rien de commun avec les jacobites. Le monophysisme sévérien s'était certes répandu en Mésopotamie et avait conquis toutes les populations qui, après le schisme nestorien, étaient restées fidèles au patriarcat d'Antioche, mais la majeure partie de ceux qui s'étaient

16. Ib. p. 361.

séparés de la communion de Byzance après le concile de Chalcédoine venait de la Syrie occidentale et de l'Osrhoène, donc bien loin des frontières de l'Assyrie.

Remarque digne d'attention : la plupart des auteurs qui ont étudié l'Eglise Jacobite et sa constitution l'ont appelée « monophysite », mais jamais, à notre connaissance, les jacobites eux-mêmes n'ont accepté ce vocable. Ils se défendent d'être monophysites.

Nom : Dans cette revue, l'Eglise issue du schisme né de Chalcédoine sera appelée, comme elle l'a été depuis la fin du VI^e siècle EGLISE JACOBITE ou EGLISE SYRIENNE JACOBITE. Ainsi toute confusion sera évitée.

Rites et Liturgie : Les rites des Jacobites leur sont communs avec les syriens catholiques, les maronites, les jacobites du Malabar et les syro-malankars. Les appeler « rites jacobites » serait donc impropre. Puisque ces rites sont en somme ceux de l'ancienne Syrie occidentale, l'appellation qui leur convient le mieux semble être : RITE SYRIEN OCCIDENTAL. Quant à la liturgie de la messe, elle conservera le nom sous lequel elle est connue depuis tant de siècles : *liturgie de saint Jacques*.

Hiérarchie : Le premier titulaire du siège patriarcal syrien d'Antioche fut le célèbre Sévère. Le titulaire actuel est Sa Béatitudo Mar Ephrem Barsaum. Jusqu'en 1918, le siège du patriarcat avait été fixé, après bien des changements, au couvent de Za'farân, près de Mardîn^e. Cette ville se trouvant en Turquie et l'exercice de la juridiction patriarcale risquant de ce fait de se trouver entravée, il a paru utile de le transférer à Homs, centre de la communauté jacobite en Syrie. C'est donc à Homs (ancienne Emèse) que réside S. B. Mar Barsaum. Son titre est « patriarche syrien d'Antioche ». Un certain nombre d'évêques ou d'archevêques administrent les diocèses jacobites de Syrie, d'Iraq et des Indes.

L'EGLISE SYRIENNE CATHOLIQUE.

Le schisme monophysite avait retranché de l'unité de l'Eglise, avons-nous dit, la majeure partie de la Syrie

occidentale et tous ceux qui, en Osrhoène ou dans la Syrie orientale n'avaient pas embrassé le nestorianisme.

Cependant, certains noyaux de « syriens chalcédo-niens » demeuraient, qui ne restaient pas inactifs et travaillaient pour le retour à l'unité. De nombreuses conversions s'opéraient. C'est ainsi qu'en 709, Georges, évêque de Myafarqîn^e, faisait sa profession de foi catholique. Il fut suivi de Constantin, évêque de Harrân^e et du successeur de ce dernier, Léon. Au début du x^e siècle, Ignace, évêque de Malte, Moïse, de Hosn Zayed, Isaac de ^eArqa, Jean, surnommé « le confesseur », évêque de Mardin^e, d'autres encore qu'il serait trop long de citer, abandonnent leur particularisme dogmatique et se réconcilient avec Rome ¹⁷.

En 1237, le patriarche jacobite Ignace Daoud et son Maphrian Jean bar Ma^cdani font leur profession de foi catholique et le patriarche, se démettant de ses fonctions, sollicite et obtient son admission dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, dans leur couvent de Jérusalem. A l'occasion du concile de Florence, de nombreux évêques jacobites se réconcilient avec Rome. Citons entre autres : Behnamel-Hadly, l'un des trois patriarches jacobites qui se disputaient le siège d'Antioche.

Conversions individuelles mais qui ne laissaient pas que de créer un malaise parmi les adversaires du IV^e concile, et spécialement dans la grande ville d'Alep, centre du mouvement vers l'union et, aujourd'hui encore, à l'avant-garde de l'Action Catholique et Sociale dans tout le Proche-Orient.

Plus spectaculaire la conversion d'André Akhidjân, évêque jacobite d'Alep. Il est ensuite élevé au patriarcat syrien d'Antioche ¹⁸. Son accession au siège patriarcal, sans élection et par la seule volonté de la Sublime Porte et l'autorité du *firman* qu'elle lui accorde, ne peut être considérée comme constituant une nouvelle hiérarchie syrienne catholique, indépendante de l'Eglise jacobite et de sa hiérarchie. Pour voir cette indépendance se réaliser,

17. Naccaché : *‘Inâyat er-Rahmân’ fi hidâyat is-Suryân^e*, Beyrouth 1910, pp. 2 ss.

18. *Ib.* pp. 53 et ss.

il faut attendre le dernier quart du XVIII^e siècle, quand Michel Jarwéh est sacré évêque d'Alep et fait sa profession de foi catholique.

Les conversions déjà amorcées depuis plusieurs siècles se multipliaient et se produisaient à un rythme de plus en plus accéléré, tant parmi les jacobites de la Syrie orientale que parmi ceux de la Syrie occidentale. A la mort du patriarche jacobite Mar Guéwarguis, Mgr Jarwéh est élu à l'unanimité pour lui succéder. Il se récusa d'abord. La foi catholique dont il avait fait la profession ne lui permettait pas d'accepter le siège jacobite d'Antioche. Il fit part de son refus et des raisons qui le motivaient à l'assemblée des évêques et des notables réunis au couvent de Za'farân^e, mais les électeurs le pressèrent de revenir sur sa décision, promettant de se réconcilier à leur tour avec Rome, de supprimer du *Trisagion* l'incise foulonnienne, et des diptyques les noms des Pères jacobites ¹⁹.

Comment laisser passer une pareille occasion de réunir sous le même toit les enfants d'un même Père et qui, au surplus, ne s'étaient séparés que pour une question de mots ? Mgr Jarwéh se laisse fléchir. Il accepte, quitte son diocèse d'Alep et se rend à Mardîn^e où il est immédiatement intronisé.

Ce que valaient ces promesses des évêques électeurs, il suffit de feuilleter la biographie de Mgr Jarwéh pour en découvrir l'inanité. L'opposition commence presque aussitôt et se fortifie, et, avec elle, le calvaire du patriarche. Rien n'y manque : les fuites, les exils, les prisons, les fers. Deux fois la Sublime Porte accorde un firman de reconnaissance à l'un de ses adversaires et celui-ci se hâte de déposer Mgr Jarwéh, de ses églises, de ses couvents, de ses biens personnels.

Il finit par se réfugier au Liban, au milieu d'une population foncièrement catholique. Il s'y achète un misérable logement de deux pièces, sur un monticule merveilleusement situé. C'est le grain de sénévé qui va lever et grandir. Ces deux pièces deviendront le *séminaire de Charfet* qui a donné à l'Eglise syrienne tant de prêtres et

19. Naccaché : l. c. pp. 276 et ss.

de prélats. Mgr Jarwéh meurt le 4 septembre 1800, laissant la jeune Eglise syrienne catholique en plein essor.

Nom : L'EGLISE SYRIENNE CATHOLIQUE n'est connue en général que sous ce nom. Parfois on lui donne aussi le nom d'*Eglise syrienne unie* *.

Rites et Liturgie : Ses rites sont les mêmes que ceux des jacobites ; ils n'en diffèrent que par quelques légères touches d'influence latine, comme c'est le cas pour toutes les Eglises unies à Rome. Mais, comme elles, l'Eglise syrienne s'emploie activement à les éliminer, pour ne garder que ce que lui ont légué ses Pères. Sa liturgie est celle qui porte le nom de saint Jacques.

Hiérarchie : Celui qui préside aujourd'hui aux destinées de l'Eglise syrienne catholique est Sa Béatitudo Emin^{me} le Cardinal Ignace Gabriel 1^{er} Tappouni, avec le titre de « Patriarche syrien d'Antioche ». Le siège de son patriarcat, autrefois à Mossoul, Alep, puis Mardin^e, a été transféré à Beyrouth (Liban) pour les mêmes raisons qui ont motivé le transfert du patriarcat jacobite. Des évêques, des archevêques et des vicaires patriarcaux secondent Son Eminence dans le gouvernement de l'Eglise syrienne.

L'EGLISE MARONITE.

Il nous faut revenir encore une fois au concile de Chalcédoine. A son occasion, la majeure partie de la Syrie occidentale, avons-nous dit, s'était séparée de la communion

* Cependant, en Orient principalement, on a tendance, depuis environ un demi-siècle, à appeler « syriaques » et « Eglise Syriaque » l'Eglise syrienne et ses fidèles. Est-il besoin de répéter ici ce qui a déjà été dit, à savoir qu'il y a là une faute contre le bon goût comme contre la langue française. En français, en effet, le mot « syriaque » s'applique à la langue syriaque ou à ce qui a trait à cette langue : écriture, manuscrits, poésie, voire culture. Mais non à ceux qui la parlent.

Par ailleurs ceux qui refusent d'appeler l'Eglise Syrienne de son nom et la disent « syriaque », n'hésitent pas à écrire, par exemple, *l'Eglise syrienne orientale*, en parlant de l'Eglise chalcéenne. Où est la logique ?

de Constantinople, alors que deux groupements, d'importance inégale, restaient fidèles à la doctrine officielle : d'une part, les villes côtières, de langue et de culture grecques, d'autre part, un groupe important de moines de la Syrie Seconde, vivant dans le rayon d'influence du couvent de Saint-Maron, près d'Apamée, sur les rives de l'Oronte, et les paysans qui gravitaient autour d'eux ou vivaient sur leurs terres. Ce dernier groupe était de langue et de culture syriaques.

Tant que les discussions battaient leur plein entre partisans et adversaires du IV^e concile œcuménique, les deux partis se disaient « chalcédoniens » et « anti-chalcédoniens ». L'invasion arabe amena un changement. Les chalcédoniens, fidèles sujets de la couronne de Byzance, furent appelés « melkites »²⁰. Il y eut donc les « melkites grecs » et les « melkites maronites ». Mais petit à petit, ce vocable ne fut plus appliqué qu'aux chalcédoniens de langue grecque, à l'exclusion de ceux de l'intérieur.

Les maronites, quoique noyés dans la majorité monophysite, n'hésitaient pas à affirmer hautement leur confession aux deux natures ; ils la défendaient farouchement ; ils la propageaient avec ardeur, recourant à la force aussi souvent, sinon plus souvent qu'à la persuasion. Les escarmouches étaient fréquentes, et souvent sanglantes²¹ entre

20. Mgr. P. Dib : *L'Eglise Maronite*, Tome I, Paris 1930, p. 157.

21. Nous ne pouvons mieux illustrer les rapports « cordiaux » entre maronites de cette époque et jacobites, qu'en mettant en regard deux textes ; le premier, extrait d'une adresse rédigée au nom de moines de la Syrie II^e (dont faisaient partie les maronites, et envoyée au pape Hormisdas, en 517 ; l'autre, de la *Chronique Ecclésiastique* de *Bar Hebraeus* T. I, col. 270-274.

Les maronites : « Comme nous allions au monastère de Saint Siméon, pour la cause de l'Eglise, ces méchants (les jacobites) nous ont dressé une embuscade sur le chemin ; et, venant fondre sur nous, ont tué 350 des nôtres et en ont blessé plusieurs. Ils ont tué même, près des autels, ceux qui s'y étaient réfugiés. Ils ont brûlé des monastères, envoyant de nuit des gens séditieux et gagnés par argent, qui ont enlevé le peu qu'il y avait ».

Bar Hebraeus : « Et les moines de Maron, de Maboug et d'Emèse montrèrent leur cruauté et détruisirent beaucoup d'églises et de monastères ; et lorsque les nôtres se plaignirent à Héraclius, il ne leur répondit pas. Aussi le Dieu des vengeances

eux et leurs adversaires jacobites. Favorisés, soutenus par l'armée de l'empire, dont c'était un peu la cause qu'ils défendaient (un séparatisme religieux équivalait, à cette époque, à un séparatisme politique), les maronites étendaient de plus en plus loin leur champ d'action et d'incursions, débordant largement les frontières de la Syrie Seconde et atteignant la Mésopotamie, l'Osrhoène et la province Euphratienne.

La situation fut complètement renversée avec l'invasion arabe. Ne pouvant plus compter sur la protection du basileus lointain et impuissant, persécutés par les jacobites qui leur faisaient payer cher les rigueurs dont ils avaient été l'objet jusque-là, mal vus des nouveaux maîtres du pays, aux yeux de qui tout melkite représentait le parti de l'étranger, les maronites n'eurent rien de mieux à faire que d'abandonner les fertiles plaines de la Syrie Seconde et d'aller se réfugier sur les cimes du Liban Nord, au pied des cèdres.

Cet exode, commencé dès la fin du VII^e siècle, s'est continué tout au long des VIII^e et IX^e siècles. Il devait être achevé au commencement du X^e siècle, puisque le siège du patriarcat maronite était définitivement transféré, en 939, du couvent de Saint-Maron au Liban ²².

L'ardeur guerrière des maronites, qui les avait tant servis sur les rives de l'Oronte, leur fut très utile au Liban : elle leur assura, au moins pendant quelque temps, une certaine indépendance vis-à-vis des conquérants arabes. Ils la mirent à profit pour s'organiser, croître et se multiplier. La poignée de maronites qui avait quitté la Syrie aux VIII^e et IX^e siècles comptait déjà, au temps de Guillaume de Tyr et des croisés, 40.000 hommes ²³. Elle cons-

envoya les Arabes pour nous délivrer des Grecs. Nos églises ne nous furent pas rendues, car chacun garda ce qu'il possédait. Mais nous fûmes, du moins, arrachés à la cruauté des Grecs et à leur haine contre nous ». Cfr DACL Xb, col. 2189 et 2191.

Ce dernier texte permet de comprendre également pourquoi les jacobites de Syrie accueillaient avec une satisfaction évidente les Arabes qui envahissaient leur pays et les considéraient comme des libérateurs.

22. P. Dib : l. c. pages 170 et 156.

23. Ib. p. 185.

titue aujourd'hui la communauté catholique numériquement la plus importante du Proche-Orient ; et ce Liban qui avait accueilli les maronites fuyant les persécutions jacobites et arabes et leur avait servi de refuge devait, dix siècles plus tard, par un curieux retour des choses, accueillir les chefs de l'Eglise jacobite réconciliés avec Rome et leur donner asile .

Nom : Les surnoms de chalcédoniens et de melkites sont tombés en désuétude depuis de très nombreux siècles. Aujourd'hui les maronites et l'EGLISE MARONITE ne sont plus connus que sous ce seul nom.

Rites et Liturgie : « Les Syro-Maronites, écrivait Mgr Rahmani, cité par Mgr Dib ²⁴, forment une branche de l'Eglise syrienne d'Antioche ». Leurs rites avaient donc été ceux-là mêmes qu'ils avaient en commun avec les autres syriens occidentaux avant le schisme monophysite. Ils les gardèrent longtemps sans changements appréciables. Aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, sous la pression des missionnaires latins et même de princes de l'Eglise occidentale ²⁵, ils adoptèrent beaucoup d'usages latins. Ces apports occidentaux, s'ils modifièrent sensiblement les rituels maronites de l'administration des sacrements, permirent cependant à la liturgie eucharistique de conserver à peu près sa physionomie ancienne. Une commission liturgique patriarcale, siégeant à Bekerké, s'emploie activement à redonner aux rites maronites les lignes pures des premiers siècles.

Hiérarchie : L'Eglise maronite est gouvernée par un patriarche élu par l'assemblée des évêques et qui porte le titre de « Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient ». Il réside au Liban : à Békerké pendant l'hiver et à Dîmân^e pendant la saison chaude. Il est aidé, dans le gouvernement de son Eglise, de douze archevêques qui se partagent les diocèses du Liban, de la Syrie et de Chypre. Le patriarche

24. I. E. Rahmani : *Les liturgies orientales et occidentales*, version arabe, Beyrouth 1924, page 407 et P. Dib : l. c. p. 60.

25. Dib : l. c. p. 198 et surtout M. Raggi, article : *De la liturgie maronite*, dans *Proche-Orient Chrétien*, Fasc. I-II, 1951, pp. 75 et ss.

actuel est Sa Béatitudo Mgr Paul Pierre Meouchi, dont l'intronisation a eu lieu le 5 juin 1955.

La Syrie bilingue

Il nous reste à dire quelques mots sur la Syrie bilingue. Nous ne nous étendrons pas sur la langue araméenne et ses dérivés. Le lecteur trouvera dans le prologue de l'intéressant article de Dom Placide Berasategui : *Les versions bibliques en usage dans les Eglises de langue syriaque* ²⁶ des indications précieuses auxquelles nous n'ajouterons que quelques lignes.

Aux premiers siècles de l'Eglise, deux langues se partageaient la Syrie : le syriaque dans ses deux formes, orientale et occidentale, et le grec. Mais leur domaine n'était pas le même. Certaines villes, telle Antioche, ne parlaient que le grec, sauf une partie du petit peuple, ouvriers, artisans, gens de maison, journaliers ou autres ; dans d'autres, les deux langues étaient également parlées, mais avec une prépondérance marquée de l'une ou de l'autre, selon les lieux ; des provinces entières, enfin, spécialement en Syrie orientale, ne faisaient usage que du syriaque, le grec y étant peu ou point connu. Essayons de donner quelques précisions.

Jusqu'au III^e siècle avant notre ère, l'araméen, dont le syriaque est une des formes, était la seule langue de toute cette grande région de l'Orient. Le grec était l'apanage des classes supérieures : aristocrates, gens de lettres, négociants, etc... Vint la conquête d'Alexandre. Philosophe autant que conquérant, aimant la paix tout en faisant la guerre, le Macédonien avait compris qu'il n'y aurait de paix stable dans le monde civilisé d'alors que par la compénétration des deux cultures, hellénistique et syriaque, jusque-là rivales irréconciliables. Aussi, partout où ses armées passaient, elles fondaient des centres de culture hellénistique dont le rayonnement devait, dans l'esprit du con-

26. Voir dans ce numéro, page 44.

quérant, combler le fossé qui séparait les tenants des deux cultures. De cet idéal de pacification, auquel n'étaient pas étrangères des considérations d'ordre économique, sont nées quelques-unes des grandes villes d'Orient, dont les plus célèbres sont Alexandrie et Antioche ²⁷.

Le grec cesse alors d'être la langue d'une infime minorité. Il se répand, envahit les grands centres, se superpose d'abord au syriaque, puis finit par le dominer, principalement dans les villes côtières de la Syrie occidentale et dans celles du haut Euphrate. C'est ainsi que ces villes, autrefois purement araméennes, donnèrent au monde des hommes qui enrichirent la pensée humaine, ou apportèrent une contribution importante à la poésie, aux arts, à la littérature, à la musique, ou à la vie religieuse et spirituelle de leur siècle, et ces hommes ont écrit en grec. Nous n'en citerons que quelques-uns : Jean Damascène (Damas), Sévère d'Antioche (né à Sozopolis de Pisidie), l'illustre poète byzantin Romanos le Mélode (né à Homs, ancienne Emèse), l'orateur au nom prestigieux, le Chrysostome qui, né à Antioche, exerça dans sa ville natale les fonctions de lecteur, de diacre puis de prêtre-prédicateur, avant d'être porté, à l'âge de 54 ans, sur le siège métropolitain de Constantinople, et tant d'autres.

Beaucoup de villes de Syrie avaient des écoles réputées et qui attiraient de loin les étudiants : Antioche, Beyrouth (où le futur patriarche d'Antioche Sévère, avait fait ses études de Droit), Tripoli, etc...

Certains monastères, tout autour de Jérusalem, ne parlaient que le grec. La ville sainte elle-même, qui avait résisté farouchement à l'invasion de l'hellénisme dans ses murs, Jérusalem est détruite, en 70, pendant la sanglante répression de Titus et de son armée. Reconstituée, 65 ans plus tard, par l'empereur Hadrien I^{er}, elle ne garde même pas son nom araméen ; elle est baptisée *Ælia Capitolina*, devient une colonie romaine dont l'accès est interdit sous peine de mort à tout juif. Au milieu du II^e siècle, on n'y parle donc que le grec et le latin.

27. Cfr Tout le premier chapitre : *The conflict of syriac and greek cultures*, dans le livre de Dom Gregory Dix : *Jew and Greek*, Westminster.

Au iv^e siècle, le grec est encore la langue officielle de son Eglise, quoique sa population fût très mélangée. Les syriacophones l'emportaient-ils en nombre sur les hellénophones ? On peut le croire. Cependant l'évêque, même sachant le syriaque, ne célébrait les offices qu'en grec. La pèlerine Ethérie en témoigne dans sa *Peregrinatio ad loca sancta* : « Et comme dans ce pays, une partie de la population sait à la fois le grec et le syriaque, qu'une autre partie ne sait que le grec, et une autre partie aussi, seulement le syriaque, étant donné que l'évêque, tout en sachant le syriaque, parle cependant toujours le grec et jamais le syriaque (*quoniam episcopus, licet siriste nouerit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste*), pour cette raison, il y a toujours là un prêtre qui, pendant que l'évêque parle grec, traduit en syriaque pour que tous entendent les explications qui sont données. De même pour les lectures qui sont faites à l'église ; comme on doit lire en grec, il y a toujours là quelqu'un qui traduit en syriaque pour la foule, afin qu'on s'instruise toujours » ²⁸.

Un autre document, dont l'importance, sur cette question, n'est pas moindre que la *Peregrinatio* d'Ethérie, et qui lui est postérieur d'un siècle au moins, nous montre deux diacres, l'un de langue syriaque et l'autre de langue grecque, faisant les admonitions liturgiques l'un après l'autre, et c'est le grec qui a la préséance. Nous n'en citerons ici que le passage relatif au renvoi des catéchumènes, nous réservant d'étudier le document entier un jour prochain.

« Et aussitôt montent (sur l'ambon) deux autres lecteurs... Et aussitôt on lit l'évangile et on récite la litanie, puis l'évêque prie. Ensuite l'archidiacre porte le livre de l'Evangile qui se trouvait placé sur l'autel et le diacre grec crie : ὅσοι Κατοκούμεστε πρόεστε (sic) (ô vous qui êtes catéchisés, sortez) et après lui, le (diacre) syrien : kul dlo chqîl rûch^emo nîzâl (que celui qui n'a pas reçu le sceau sorte). Et ainsi tous (les diacres) crient jusqu'à ce qu'ils entrent dans le sanctuaire. Et l'archidiacre qui porte

²⁸. Hélène Pétré : Ethérie ; Journal de Voyage, éditions du Cerf 1948, pp. 261-264.

le livre des Evangiles : ὁ κατηχούμενοι προσεστε (Catéchumènes, sortez) ; τὰς θύρας (les portes). Et on ferme les portes et les voiles »²⁹.

De ce qui précède, il ne faut pas trop vite conclure que la Syrie toute entière était hellénisée. Loin de là. La Syrie orientale et euphratienne sont toujours restées réfractaires à l'influence grecque. Au nord, si Edesse favorisait les études grecques, la province par contre demeurerait résolument syriaque. En Syrie occidentale même, les villes de l'intérieur, les bourgs, les villages, la campagne toute entière, jusqu'aux portes d'Antioche, restaient fidèles à la langue de leurs ancêtres et ne parlaient que le syriaque.

*
**

Si nous nous sommes quelque peu étendu sur ce sujet qui semble, à première vue, hors de propos dans un article liminaire, c'est que nous avons pensé que cela était utile, voire nécessaire. Très fréquemment, dans les articles qui vont suivre, il sera question de l'influence grecque sur la poésie, sur les arts, sur la musique, sur la liturgie de la Syrie. Après ce qui vient d'être dit, le lecteur ne confondra pas entre influence *grecque* et influence *byzantine* ; il ne les prendra plus l'une pour l'autre. Si l'hellénisme a for-

29. Pages 20, 21 et b, g, d'un manuscrit syriaque de la Bibliothèque du patriarcat syrien catholique à Beyrouth, édité pour la première fois par Mgr Rahmani, en 1908, dans ses *Studia Syriaca*, Fasc. III.

Les proclamations diaconales grecques sont écrites en caractères syriaques. Le manuscrit porte, comme titre : « Rite selon lequel il convient que l'évêque fasse son entrée dans la ville (épiscopale) — *Tékso daykâno zodêq lêh lêpisqâpo dnêûl lamdîlho* ». Quelle ville ? Jérusalem Une autre ville de la Syrie occidentale ? Le manuscrit s'offre à l'étude des chercheurs. Mgr Rahmani, dans sa préface, ne cherche pas à savoir pour quelle ville ce cérémonial d'entrée solennelle a été rédigé ; mais il étudie l'âge du document et le place entre la fin du V^e et le commencement du VI^e s. Le manuscrit contient un exposé détaillé de ce qu'on est convenu d'appeler la « messe des Catéchumènes ». Son étude est susceptible d'augmenter considérablement nos connaissances, assez peu développées, sur cette première partie des synaxes chrétiennes. Nous nous proposons donc de donner cet exposé *in extenso* dans un de nos prochains numéros.

tement marqué de son empreinte la Syrie araméenne, ce n'est point un hellénisme byzantin, et il s'en faut de beaucoup, mais un hellénisme intérieur, qui est venu à la Syrie de la Syrie elle-même, de ses grandes villes hellénisées par les Grecs macédoniens, de sa métropole Antioche fondée par eux, de ses évêques qui, même dans les villes de langue syriaque, étaient souvent des hommes de culture grecque.

Si, pendant les siècles qui nous occupent principalement (iv^e au vii^e siècle), tout ce qui était byzantin était grec, l'inverse est loin d'être vrai ; le monde byzantin ne représentait qu'une faible partie du monde grec.

*
**

Nous avons terminé. Il nous reste à faire des vœux pour que les lecteurs de *l'Orient Syrien* trouvent dans cette nouvelle revue les articles qu'ils en attendent ; des articles qui les documentent, qui les instruisent, qui les intéressent, qui les édifient. S'ils les trouvent, nous estimerons que notre but, en créant *l'Orient Syrien*, a été pleinement atteint.

G. KHOURI-SARKIS.

ACTUALITÉ DES ÉTUDES SYRIENNES

Plusieurs historiens des origines chrétiennes ont attiré l'attention de leurs lecteurs sur l'exagération qu'on avait mise, depuis quelques décades, à souligner l'importance de l'hellénisation du monde chrétien. Malgré la propagation de la Bible grecque des Septante, malgré la langue des écrits du Nouveau Testament, malgré le développement postérieur de la pensée chrétienne dans le cadre de l'hellénisme, on se plaît à revendiquer aujourd'hui pour le monde sémitique un patronage beaucoup plus grand qu'on ne le voulait jadis à l'égard de la pensée néotestamentaire et de celle qui l'a suivie de près.

Dans un petit ouvrage très remarqué, et qui parut peu après la mort de son auteur, dom Gregory Dix faisait valoir avec vigueur son opinion sur ce point auquel il s'était particulièrement attaché dans ses études : c'est dans les milieux de ce qu'il appelle « de culture syriaque », opposé au monde hellénistique, qu'il veut voir le principal fécondant de la pensée chrétienne ¹.

D'autre part, les données d'Oscar Cullmann concernant la conception du temps dans l'histoire biblique — conception qui a marqué toute la théologie du drame rédempteur chez les Pères — et qu'il oppose à la notion cyclique du temps dans l'hellénisme, n'ont pas peu contribué non plus à renforcer cette opinion dans la littérature ². Il n'est pas jusqu'au domaine du culte qui n'en ait subi les répercussions. Les études du grand orientaliste

1. *Jew and Greek, A Study in the Primitive Church*. Westminster, 1950 ; spécialement le ch. I : *Conflict of Syriac and Greek Culture*. — Cfr. aussi L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1951, Appendice I : *La tradition juive et le Christianisme*, p. 245 sv.

2. *Christ et le Temps*, Neuchâtel, 1948 ; spécialement le ch. II : *La conception linéaire du temps dans l'histoire biblique de la Révélation et la conception cyclique du temps dans l'Hellénisme*.

A. Baumstark y avaient déjà depuis assez longtemps préparé les voies, notamment en ce qui concerne l'Office divin ³. De plus en plus encore, aujourd'hui, on retrouve des analogies nouvelles entre la célébration de la dernière Cène et la chabûrah des juifs ⁴, analogies que les découvertes de Qûmran semblent devoir confirmer ⁵.

Tout cela ouvre autour des origines sémitiques du christianisme des perspectives neuves qui tentent les savants, et on ne peut prévoir ce qu'elles pourront révéler encore des richesses de ces Eglises qui, plus que d'autres et avec moins d'alliage étranger, ont conservé l'héritage primitif des communautés apostoliques issues du judaïsme ou proches de lui.

Au premier chef, il faut mentionner parmi ces Eglises toutes celles qui se sont développées dans les régions orientales hors des frontières de l'empire romain, notamment en Mésopotamie et dans l'empire perse, où de nombreuses communautés juives eurent, malgré beaucoup de polémiques — et peut-être même en raison de celles-ci, — de fréquentes relations avec les chrétiens. Il est assez naturel d'autre part que, parmi les disciples du Christ, ceux qui étaient peu familiarisés avec la langue ou le monde grec, aient cherché, à partir d'Antioche, à se répandre dans des régions où leur langue — l'araméen ou le syriaque — était connue et parlée. On sait peu de choses de l'origine de ces Eglises, mais on sait qu'elles existèrent très tôt.

L'immense développement que ces chrétientés ont connu durant plusieurs siècles, malgré les séparations qu'une inimitié de race autant, sinon plus, qu'une opposition dogmatique envers les grands conciles de l'Eglise grecque (Ephèse et Chalcédoine), a laissé des traces dans une littérature peu connue encore, mais extrêmement abondante. Les conquêtes de l'Islam au Sud et de Tarmelan au Nord ont presque totalement anéanti ces chrétientés ⁶.

3. *Liturgie comparée*, éd. Botte, Chevetogne, 1953 : spécialement le ch. III : *La structure des grandes unités liturgiques*.

4. G. DIX, l. c. p. 100-104 ; L. BOUYER, l. c. p. 255.

5. Cfr notamment : BARTHÉLÉMY et MILIK, *Discoveries in the Judean Desert*, t. I. *Qumran Cave*, I. Oxford, 1955, p. 117.

6. Cfr. D. H. MAROT, *Un exemple de centralisation ecclésias-*

Il n'en reste aujourd'hui qu'une pluralité de confessions rattachées à divers groupes, qui totalise peut-être au maximum deux millions et demi de fidèles ⁷. Mais leur passé est très riche, et il y a tout avantage à ne pas l'oublier. Nous voyons trois raisons principales qui militent en faveur de l'actualité des travaux concernant ces Eglises, et qui en font espérer de grands fruits : I. Le renouveau des études bibliques ; II. Le renouveau des études patristiques ; III. Le mouvement œcuménique.

I. Les études syriennes et le mouvement biblique.

Une des premières choses que les « Initiations bibliques » doivent expliquer au lecteur moderne désireux d'entrer en contact avec le Texte sacré, est la différence profonde de génie entre la pensée et la langue sémitiques par rapport à notre pensée occidentale au caractère abstrait, précis, conceptuel et rigoureux, qu'un travail philosophique cérébral a élaborée durant des siècles. L'Oriental sémite est très différent de nous ; sa culture est tout

tique : l'ancienne Eglise Chaldéenne, dans *Irénikon*, XXVIII, 1955, p. 176 sv. : « Cette Eglise (nestorienne)... ne s'est pas limitée aux provinces où elle a pris naissance — Chaldée, Perse occidentale — mais s'est assujettie, grâce à un mouvement missionnaire audacieux, une partie considérable des populations d'Asie : Turkestan, Mongolie, Chine, Mandchourie, Malaisie ».

7. Il est très difficile de donner des statistiques exactes sur le nombre des fidèles des Eglises orientales. Celles qu'on trouve ici ou là sont souvent fort différentes les unes des autres, et la différence est encore plus considérable entre les officielles et les officieuses. En comparant les unes et les autres, on peut arriver à un résultat approchant de ce qui suit : Outre les Maronites (550.000), il faut compter, parmi les Eglises de rite syrien, les Jacobites (90.000), les Chaldéens nestoriens (80.000), les Nestoriens du Malabar (15.000), les Monophysites du Malabar (250.000), les Chaldéens du Malabar en union avec le siège de Rome (plus d'un million), les Syro-Malankarais, également unis à Rome (86.000), tout comme les Chaldéens de Mésopotamie (170.000), et surtout les syriens unis à Rome au nombre de 92.000.

autre que la nôtre, qui plonge ses racines dans le monde gréco-romain. La poésie joue chez le sémite un rôle beaucoup plus grand que chez nous dans son moyen d'expression. On peut dire des peuples sémitiques en général ce qu'on a dit des Hébreux, chez lesquels « l'élan poétique jaillit spontanément, de certaines sources profondes qu'aucun autre peuple n'a eu le privilège de posséder au même degré. Leur langue est concise, colorée, et, par une gaucherie charmante, ne sait traduire les abstractions et les réalités supérieures qu'au moyen d'images souvent naïves. Leur psychologie a un pouvoir extraordinaire d'intuition : elle voit d'emblée le trait topique, familier, réaliste ; elle a une propension presque invincible à l'emphase. Enfin, leur religion est celle du Dieu invisible ; il faut donc pour l'atteindre recourir à des anthropomorphismes dont la hardiesse est parfois déconcertante ; il est le Dieu de la nature et de l'histoire, et sa volonté libre, partout entrevue, remplace nos étroites conceptions déterministes ; elle anime et grandit les êtres et les événements » ⁸.

Il faut bien qu'un Occidental comme celui qui a écrit ces lignes émette quelque considération péjorative — gaucherie, naïveté, emphase — même au milieu de sa louange du génie sémitique. La comparaison qu'il fait sera inconsciemment portée à marquer son propre avantage. Mais on peut objectivement se demander à qui donner la palme...

Quoi qu'il en soit, le fait de nous intéresser aux choses et à la littérature syriaques, de nous approcher de ces peuples qui continuent encore à prier dans cette langue, qui pensent encore aujourd'hui en conformité avec le génie de leurs ancêtres, qui possèdent encore le reflet de ces populations lointaines, sœurs de race de celles du Christ et des apôtres, des patriarches et des prophètes, doit nous baigner dans une atmosphère propice à comprendre mieux les Ecritures.

La version syriaque de l'Ancien Testament, faite en grande partie d'après les Targums babyloniens, a servi

8. L. ROBERT, *Les genres littéraires de l'Ancien Testament*, dans *Initiation biblique*, Paris, 1948, p. 270.

aux textes liturgiques de toutes ces Eglises ⁹. Quoiqu'elle ait pu subir plus tard l'influence des Septante, elle est pratiquement la seule version liturgique de l'Ancien Testament qui provienne directement d'une autre source que celle-ci, et qui soit de génie sémitique, non calquée sur le texte grec. Ceci donne aux liturgies de ces Eglises une originalité particulière ¹⁰. Nul besoin ne s'est fait sentir pour elles de recourir aux traductions occidentales de l'Écriture ¹¹. On comprend également que, pour le Nouveau Testament, malgré la diligence extrême que les traducteurs ont mise à refléter le texte grec, les aramaïsmes aient pu y garder une intelligibilité beaucoup plus grande que dans toute autre langue.

Le célèbre orientaliste français du siècle passé, E. M. Quatremère, dans son prospectus-préface au grand *Dictionnaire syriaque*, écrivait : « La langue syriaque, dont l'existence est constatée depuis les premiers temps historiques, qui a été parlée et connue dans une vaste étendue de pays, qui a produit une foule de monuments théologiques, littéraires, historiques, mérite à coup sûr et d'une manière particulière l'attention des amateurs de la littérature orientale. Elle a même au plus haut point un mérite qui la recommande à ceux qui ont fait des Livres saints l'objet constant de leurs études et de leurs méditations, car de tous les idiomes de l'Orient, le syriaque est, sans contredit, celui qui, sous le rapport de la forme et

9. Cfr. Bleddyn J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951, spécialement ch. 15 : *The Peshitta Version*.

10. « cum illae litterae syriacae ad orientales pertinent, et non directe pendeant ab ordine rerum quae in imperio romano sive apud Graecos sive apud Latinos reperiebantur, jam sequitur ibi necessario reperiri plura testimonia magni momenti ad explorandam veritatem fidei christianae necnon catholicae ». R. GRAFFIN, *Ad lectorem*, dans le t. I. de la *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, p. II.

11. Cfr sur ce sujet les pages curieuses consacrées par le R. P. VOSTÉ O. P. dans *Miscellanea Mercati*, t. I. (Rome, 1946), p. 59 sv. à *La Peshitta de Mossoul et la révision catholique des anciennes versions orientales de la Bible*, où sont émises les opinions de plusieurs théologiens post-tridentins qui voulaient corriger toutes les versions orientales de la Bible, même les plus anciennes, d'après la Vulgate canonisée au concile de Trente.

de la signification des mots, offre avec l'hébreu les rapports les plus intimes. Il est donc clair que le syriaque est d'une nécessité indispensable pour ceux qui veulent entendre parfaitement la Bible ¹² ».

La grande prière chrétienne qu'est devenue le psautier des Hébreux, et que chaque prêtre, dans nos régions, récite une fois par semaine, ne nous oblige-t-elle pas à ouvrir notre âme toute grande aux appels de la poésie du peuple de Dieu ? La récitation quotidienne des psaumes est pour ainsi dire une invitation formelle à assouplir notre forme de pensée à la manière sémitique de prier. Nous devons, par la force des choses, y plonger les racines de notre cœur pour entrer dans l'atmosphère chrétienne de la louange, à quelque race, à quelque nation, à quelque culture que nous appartenions. Et il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps. La prière psalmodique est, comme l'ont dit souvent les auteurs spirituels, « la voix de l'Épouse », l'Eglise ; et qu'est-elle en définitive, sinon la vieille prière juive chantée à la lumière du Nouveau Testament, qui a levé le voile des prophètes ?

Il n'est donc pas déplacé, en une époque où les études bibliques manifestent un si grand renouveau, et où l'on remet entre les mains de tous le texte des saintes Ecritures, de souligner l'importance que le monde chrétien syriaque a eue dans l'étude des deux Testaments, et dans l'intelligence des mystères qui y sont contenus. Il a beaucoup de secrets à nous livrer.

II. Les études syriennes et le mouvement patristique.

Les Pères qui ont écrit en langue syriaque ont été pratiquement ignorés en Occident jusqu'au XVIII^e siècle. Le monde latin qui, au moyen âge, s'était généralement limité à l'étude des Pères latins et qui ne connaissait guère de l'Orient que quelques homélies d'Origène, quelques

12. *Thesaurus syriacus*, Oxford, 1879, t. I p. VII (ii).

traités de saint Basile et, pour les Antiochiens, saint Jean Chrysostome et le pseudo-Denys, s'était ouvert à la patristique grecque à l'époque des humanistes. Mais le goût de l'élargissement culturel suscité par ceux-ci vers les régions jusque là inexplorées des œuvres des Pères grecs devait s'étendre, deux siècles après, aux littératures chrétiennes de l'Orient plus lointain.

Le Français Renaudot puis après lui un prélat maronite, Assemani, publièrent, à la fin du ^{xvii}e et au début du ^{xviii}e des textes liturgiques et patristiques des différentes littératures orientales, entre autres d'auteurs syriens qui, à l'exception d'Aphraate, de saint Ephrem et de Rabboula, et peut-être l'un ou l'autre moins important, appartenaient aux Eglises nestorienne ou monophysite. C'est ainsi que, de l'immense lot d'ouvrages syriaques conservés dans les anciennes bibliothèques de l'Orient ou amenés dans nos contrées, un certain nombre de textes furent déchiffrés et traduits, apportant ainsi des richesses nouvelles dans les cadres de notre littérature.

La part d'erreur qui fut trouvée chez ces auteurs est souvent minime, surtout mise en regard de la qualité substantielle de leur doctrine, de leur connaissance et de leur utilisation de l'Écriture, ainsi que de la tradition spirituelle propre à leur génie qui nous parvenaient ainsi. Mais c'est au ^{xix}e siècle surtout que les études syriennes furent en honneur chez les savants. Depuis bientôt cent ans, en Syrie et en Mésopotamie le contact avec les Européens a attiré l'attention du clergé local, et les Syriens instruits ont prêté leur concours aux travaux existants, les manuscrits ont été recueillis, classés, et on les conserve avec soin ¹³. Mais ce qui a été publié est très peu de chose à côté de tout ce qui est encore enfoui sous la poussière des parchemins. Il faudra des générations laborieuses pour mettre à jour tous ces trésors.

Le seul ou à peu près qui, parmi les Pères syriens, ait pénétré dans notre littérature courante — les Grecs du reste l'avaient traduit déjà — et ce, grâce à des versions latines, des éditions de vulgarisation ou des traductions

13. Cfr. J. B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 12.

en langue moderne, est jusqu'à présent saint Ephrem. Pourtant, un syriacisant du siècle passé, Gustave Bickell, professeur à Munster, avait publié en 1872, dans la petite patrologie en allemand éditée chez Kösel, un choix de poèmes de Cyrillonas, de Balaï, d'Isaac d'Antioche et de Jacques de Saroug ; puis, en 1874, d'Aphraate, de Rabboula et d'Isaac de Ninive ¹⁴. Il s'autorisait, pour sa publication, du succès remporté quelques années auparavant par plusieurs volumes consacrés à saint Ephrem dans la même collection, destinée à vulgariser les œuvres de Pères ¹⁵. En dehors de cela, sauf quelques pièces détachées publiées çà et là dans des revues ¹⁶, il n'y eut guère que des éditions savantes, que nous n'entendons nullement mentionner ici, car tel n'est pas notre but.

La patristique syriaque est, comme toutes les autres littératures patristiques, essentiellement fondée sur l'Écriture qu'elle commente, suivant la manière appelée souvent aujourd'hui « typologique », laquelle explique l'un par l'autre les deux Testaments, continuant ainsi l'œuvre du Christ et des Apôtres. Le plus ancien des Pères syriens, Aphraate, qui utilise le sens littéral de l'Écriture dans sa polémique contre les juifs, s'élève généralement au sens spirituel dans ses traités catéchétiques destinés aux fidèles. Ce point a été particulièrement mis en lumière par son plus récent éditeur, dom J. Parisot, qui a souligné également la parenté d'esprit entre Aphraate et saint Ephrem ¹⁷.

A quelles sources Aphraate a-t-il puisé ? Ceux qui l'ont étudié nous disent qu'il est à la fois imprégné des doctrines

14. *Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter*, Kempten, 1872 sv., dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, et *Ausgewählte Schrift syr. d. Kirchenväter*, même coll., 1874.

15. Trad. et édit. par Pius ZINGERLE O. S. B., même coll. 1870 sv. — Plusieurs de ces ouvrages et de ceux mentionnés dans la note précédente ont été réédités en allemand dans la nouvelle édition de la B. K. V. par les soins de plusieurs érudits et syriacisants modernes, notamment Mgr Landersdorfer O. S. B.

16. Nous avons fait paraître en français, d'après l'édition de Bickell citée plus haut, *l'Homélie sur le voile de Moïse*, de Jacques de SAROUG, dans la *Vie Spirituelle*, 1954, n° d'Août-Septembre, p. 142 sv.

17. *Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes*, *Praefatio* dans le t. I cité de la *Patrologia syriaca*, p. XLII sv.

apostoliques et des traditions juives, lesquelles, en raison de la parenté de génie et de langue et du contact qui existait, dans ces régions, entre les juifs et les Syriens, avaient pénétré dans les écoles des chrétiens ¹⁸. Dom Parisot cite un certain nombre d'exemples où l'Écriture est expliquée, chez Aphraate, d'après les textes rabbiniques et les Targums. De plus, l'évêque Georges des Arabes, un des premiers biographes du grand docteur syrien, remarque, dans ses interprétations de la Bible, « cet écrivain s'est référé pour ses computations aux traditions des livres juifs, et non à celles des Septante ni des Samaritains » ¹⁹.

De ces brèves remarques, on peut pressentir tout l'intérêt que présentera pour notre génération, avide de théologie biblique, la doctrine de ces Pères. Il faut espérer que ceux qui travaillent aujourd'hui à mettre entre les mains des fidèles les commentaires patristiques des Écritures ou d'anciens traités spirituels ne négligeront pas cet immense secteur de la littérature chrétienne, si riche par ses attaches avec le monde juif et les virtualités profondes des écrits inspirés.

III. Les études syriennes dans leur aspect œcuménique.

La presque totalité des Églises de langue syriaque s'était trouvée, depuis le v^e siècle, séparée des autres Églises chrétiennes. Les alternances de périodes difficiles et d'entente entre les princes de l'empire perse et les empereurs byzantins avaient compliqué les relations entre les deux Églises au point que, après la victoire de Sapor II sur Julien l'Apostat, la chrétienté de l'Euphrate s'était proclamée indépendante, au concile de Séleucie-Ctésiphon en 424. Il fallait prendre position pour lutter contre le préjugé funeste « que les chrétiens de Perse étaient les alliés naturels des Romains, et les ennemis jurés du Roi

18. Ibid.

19. Cit. ap. PARISOT, I. c. p. L.

des rois » ²⁰, préjugé qui avait amené beaucoup de persécutions. Indépendance ne signifiait pas nécessairement rupture : les liens entre Antioche et ces régions étaient anciens. Mais la rupture viendrait vite, car l'opposition aux dogmes d'Ephèse et aux « conciles des empereurs », ainsi que l'attachement à la doctrine de Nestorius et au prestige de Théodore de Mopsueste ont maintenu jusqu'aujourd'hui l'Eglise de l'ancienne Perse méridionale qui a gardé son indépendance, dans le nestorianisme. Un mélange de motifs politiques semblables et de raisons théologiques, à l'époque du concile de Chalcédoine, rendit monophysites les Syriens du Nord, proches de l'empire grec.

Pas question ici, remarquons-le, comme nous aurions tendance à le comprendre aujourd'hui avec nos idées évoluées sur la séparation ecclésiastique, de rupture avec le siège de Rome, si ce n'est tout à fait indirectement, et même, il faut le dire, inconsciemment. Le siège de Pierre était très loin, et du reste très vénéré. C'est d'avec la chrétienté grecque de Byzance, avec celle de l'empire du Basileus, que se produisit la séparation. L'Eglise de Perse se sentit si peu anti-romaine, que, au ^{xiii}^e siècle et plus tard, lorsque les catholiques reprendraient leurs relations avec ce qui était pour eux « l'Occident », c'est vers Rome qu'ils se tourneraient, par une conséquence erronée de leur ancienne tradition, « d'après laquelle le catholicos devait être confirmé au *pays des Romains*, ce qui, aux premiers siècles, signifiait Antioche » ²¹.

L'arrachement, hors de l'unité chrétienne, des vieilles Eglises de Mésopotamie et de Perse, de la presque totalité du monde sémitique christianisé, en somme, fut la première grande rupture qui marqua pour longtemps la *catholicité* qu'était l'ancienne Eglise. Elle arriva cinq siècles avant la séparation de Cérulaire, laquelle précéda de cinq siècles à son tour la terrible déchirure de la Réforme en Occident, faisant sortir de l'unité ecclésiastique de l'Eglise latine presque tout le monde germanique.

20. J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, Paris, 1904, p. 125.

21. C. KARALEVSKIJ, *Art. Antioche*, dans D. H. E., t. I, col. 580.

Sachons considérer en face ce triple malheur, qui a fait de l'Eglise du Christ, malgré son unité transcendante et mystérieuse, comme un bloc friable dans lequel tous les cinq siècles « le marteau de toute la terre », comme l'appelle Jérémie (50, 23), est venu détacher un morceau.

L'actualité du mouvement œcuménique doit nous faire ressentir profondément toute la tragédie de ces divisions. N'est vraiment apôtre de l'unité chrétienne que celui qui perçoit en son âme, comme un battement sinistre, l'écho de chacune d'elles, et a le sentiment de toutes les richesses perdues, qu'il s'agit aujourd'hui de récupérer. Richesses de culture, tout d'abord. L'Eglise n'est ni juive, ni grecque, ni syrienne, ni latine, mais elle est tout cela à la fois. Notre christianisme s'est appauvri de l'une de ses dimensions à chaque coup de marteau, et nous en sommes arrivés à l'identifier culturellement avec l'un des morceaux, et à borner notre horizon à ses limites. De fait, la vraie conscience œcuménique doit remonter jusqu'avant Ephèse et Chalcédoine.

Beaucoup d'entre nous ont cessé de penser « catholiquement » et n'ont plus vu qu'une chrétienté gréco-latine tout d'abord — ce qui ne serait encore qu'un demi-mal — ensuite latine tout court, puis, finalement, ou réformée ou post-tridentine. Or, le catholicisme, c'est exactement l'opposé de ce particularisme étroit, et c'est bien mal comprendre le message évangélique que de le rétrécir ainsi à la mesure de ce qui nous reste.

Richesses spirituelles ensuite. C'est sous l'influence de l'Esprit-Saint qui vivait en elles, que ces chrétientés lointaines ont développé leur première théologie, qu'elles ont commenté l'Écriture, qu'elles ont continué l'élan évangélisateur de l'Eglise. Si l'hérésie a pu s'infiltrer dans leur doctrine, le charriage traditionnel antérieur à toute mauvaise influence n'a pas pour autant cessé de porter ses fruits. Ceux qui, parmi les écrivains ecclésiastiques y ont rang de saints et de Pères de l'Eglise, peuvent déjà nous aider à pénétrer dans cette littérature. Il en est du reste plus d'un parmi les autres qu'on a pu réhabiliter, parce qu'ils ne portent que très inadéquatement ou même fictivement l'épithète de nestorien ou de monophysite.

D'autre part, ce serait se tromper de croire que le problème posé par la réintégration du christianisme syrien dans la *catholica* soit en grande partie résolu par l'accession qui s'est faite, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, de près des deux tiers de ces chrétiens à l'unité romaine. Les croisades, tout d'abord, ont amené les conquérants latins dans plusieurs de ces pays, et l'opposition des barons francs aux Grecs de l'empire leur a plutôt concilié la sympathie des groupes ainsi touchés, toujours demeurés farouchement ennemis des Grecs. De plus, les missionnaires occidentaux des Ordres plus récents qui ont pénétré dans ces mondes au cours des siècles qui suivirent, le plus souvent à la suite des conquêtes politiques modernes, ont réussi à établir des relations efficaces entre plusieurs de ces groupements et le siège de Rome. Ceci s'est fait précisément à l'époque où la juridiction immédiate du Pape sur toutes les Eglises particulières avaient pris corps chez les canonistes occidentaux, et il en est résulté une aggrégation de ces Eglises au bloc romain pur et simple qui, tout en maintenant certains cadres et titres, ressemblait un peu à l'incorporation colonisatrice. C'était dans les mœurs du temps et il est facile aujourd'hui, à plusieurs siècles de distance, de jeter la pierre à ceux qui ont agi ainsi : pour qu'il en eût été autrement, il eût fallu que les idées soient autres. En conséquence, ce fut très souvent une latinisation, du moins partielle, en matière liturgique, sacramentaire et théologique, qui a influé sur le nouveau développement de ces Eglises, et nullement un retour aux sources.

Ces chrétientés qui se rattachaient autrefois à la grande métropole d'Antioche, n'ont cherché à s'en séparer que parce que les empereurs byzantins, à chaque reconquête de ces territoires, avaient voulu imposer leur hiérarchie et leurs rites, comme, lors de la IV^e croisade, les Latins eux-mêmes avaient tenté de le faire aussi à l'égard des Grecs. Pas plus qu'elles ne voulaient s'helléniser, ces Eglises n'ont de raison de se latiniser. Tout effort que l'on pourra jamais faire pour leur restituer leur véritable et riche culture, toute étude sérieuse et toute démarche pour leur rendre le goût de remonter à leurs sources authen-

tiques sera un effort sain et honnête, utile à la chrétienté tout entière. Car nous avons tous besoins de communiquer avec ces grandeurs passées, et d'en percevoir les harmonieux échos, pour rester à la hauteur de notre vocation universelle.

Ce serait manquer de réalisme, toutefois, que ne pas ouvrir les yeux sur la situation présente. On ne rétrograde pas dans l'histoire, et tout évolue bon gré mal gré vers des formes neuves. Mais les richesses du passé, quand il s'agit de culture chrétienne surtout, sont des dons de Dieu que nous n'avons pas le droit de laisser perdre, et dont l'oubli se paye toujours très cher.

Aussi, ne pouvons-nous que nous réjouir de l'existence de la présente revue qui, si elle paraît à quelques-uns audacieuse et téméraire, vient cependant à son heure s'insérer dans le grand mouvement de réintégration catholique.

Dom O. ROUSSEAU, o. s. b.

LES VERSIONS DE LA BIBLE, EN USAGE DANS LES EGLISES DE LANGUE SYRIAQUE

Avant d'aborder l'étude des versions syriennes, il convient, pour une raison de clarté, de donner un aperçu, au moins succinct, de la langue dans laquelle elles furent composées.

Venu après l'arabe, l'akkadien et l'hébreu, mais apparenté à eux, comme aussi au phénicien et aux parlers de Canaan, l'araméen devait connaître une brillante destinée. C'est vers le milieu du second millénaire que les annales assyriennes signalent pour la première fois l'existence de certaines tribus remuantes, batailleuses, souvent en guerre avec leurs voisins. Le nom que leur donnent les textes akkadiens est rendu par « araméens » et cette appellation leur est restée. Ces agglomérations ne devaient jamais s'unir toutes pour former un empire ; elles parlaient divers dialectes, comme il arrive aujourd'hui aux peuples de langue arabe.

Aux origines de leur histoire, les Araméens étaient, les uns cantonnés dans la Syrie septentrionale, sur les rives de l'Euphrate, les autres errant dans le grand désert, entre la Mésopotamie et l'Arabie.

Avant le règne de David, Damas était la capitale d'un puissant royaume araméen qui affrontera souvent Israël, tandis qu'un autre état s'était formé sur les bords du Khabour, entre l'Euphrate et le Tigre. Puis profitant de la décadence assyrienne, les Araméens réussirent à s'établir dans la Basse Mésopotamie et dans toute la région montagneuse, au nord de Ninive.

Le babylonien ou l'akkadien était alors la langue internationale du Proche-Orient. C'est avec les caractères et dans la langue assyrienne que furent faites les premières inscriptions araméennes. Mais dès le ix^e siècle, nous voyons les princes araméens employer l'alphabet phénicien et leur propre idiome national.

Abraham et ses descendants devaient abandonner leur dialecte araméen pour adopter la langue de Canaan qui deviendra l'hébreu biblique. Comme eux, les Araméens empruntèrent aux Phéniciens les caractères de leur écriture, mais en conservant leur parler ancestral. Ils firent mieux : ils surent si bien modifier et perfectionner leur alphabet et leur langue que les Assyriens les leur empruntèrent ¹.

Au temps du roi Ezékias, l'araméen tendait à devenir la langue des relations internationales du Proche-Orient ². Il semble que l'écriture araméenne, plus simple, plus rapide que les cunéiformes et les hiéroglyphes, a d'abord tenté les marchands. Or, on sait leur influence dans les pays du soleil levant. Aussi, vers la fin du vi^e siècle, « l'araméen devient, à proprement parler, semble-t-il, langue diplomatique, langue internationale, à la place de l'akkadien » ³. Sous Cyrus, il « ne tarda pas à devenir la langue officielle du nouvel empire » ⁴. « A coup sûr, il ne supplanta pas partout les anciens idiomes : ni l'iranien en Perse, ni l'akkadien en Mésopotamie, ni le phénicien en Phénicie, ni l'hébreu en Juda, ni l'égyptien en Egypte ; mais partout, dans l'empire perse, il se superposa aux diverses langues indigènes, un peu comme l'anglais dans toutes les terres du Commonwealth » ⁵.

Cet état de choses devait durer deux siècles, jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand qui fit triompher l'hellénisme et imposa à tous ses états le grec comme langue officielle. Mais déjà la Syrie et la Mésopotamie étaient

1. Dupont-Sommer : *Les Araméens* ; page 79.

2. II Reg. 18 : 26.

3. Dupont-Sommer : l. c. page 89.

4. Dupont-Sommer : l. c. page 89.

5. Ibidem, page 90.

complètement aramaisées et la Palestine aussi, semble-t-il, au point que les juifs eux-mêmes ne parlaient que l'araméen qu'ils employaient même pour le service de leurs synagogues. Il est certain que les colonies macédoniennes et les villes surtout côtières de Palestine et de Syrie parlaient le grec, et aussi certain que la masse du peuple autochtone continua à parler l'araméen jusqu'à la conquête arabe. Alors commencera son vrai déclin devant l'arabe qui le supplantera peu à peu presque partout.

Entre-temps, vers la fin du premier siècle ou au second, Edesse et l'Osrhoène s'étaient converties au christianisme. Des hommes de grand talent : Tatien, Bardessane, d'autres, avaient cultivé le dialecte édessénien. C'est dans cette langue littéraire d'Edesse que furent faites les premières versions araméennes des Saintes Ecritures. Pour se distinguer des juifs et des païens araméens, on transforma même les caractères de l'écriture, qui deviendront, avec le temps, l'estrangulé et le cursif. Désormais, dans les Eglises fondées par Antioche, ou sous son influence, le mot « syrien » devient, sous la plume des Pères d'idiome araméen, synonyme de chrétien, tandis que l'usage s'établit de désigner sous le nom d'« araméens » les populations restées païennes et leurs dialectes.

Le fait que Nestoriens, Maronites et Melchites, aussi bien que les Jacobites, se disent tous « syriens » doit provenir de leur commune langue biblique et liturgique, l'édessénien que nous appelons le *syriaque* et qu'on appelait alors le *syrien*. Les pionniers nestoriens devaient le porter aux Indes et à travers l'Asie centrale et l'empire des Mongols, jusqu'en Chine ⁶.

Il ne sera question dans cet article ni de l'araméen biblique ni des targums, mais uniquement des versions syriennes des Saintes Ecritures, des versions faites pour l'usage des Eglises de langue araméenne. Elles seront

6. Ib ; pages 98-99 ; *Dictionnaire de la Bible, Supplément : Araméens* : col ; 598-602. Duval : *Traité de grammaire syriaque*, VI - X : 3 ss.

toutes composées en dialecte édessénien, sauf la version palestinienne rédigée en dialecte araméen de Palestine.

Personne ne conteste que ces versions « ont une très grande importance pour l'exégèse du Nouveau Testament, car elles semblent nous rendre l'expression primitive des catéchistes et surtout des paroles de Notre-Seigneur » ⁷.

Elles comportent également un grand intérêt, sans parler de l'Ancien Testament, pour la liturgie, la théologie et l'histoire de l'Eglise.

Les voici dans leur ordre chronologique présumé :

Le Diatessaron de Tatien,
Les versions anciennes de Cureton et Lewis,
La Peschitto,
La version philoxéno-héracléenne,
L'Hexaplaire,
La version syro-palestinienne.

Les Versions syriennes

I. — LE DIATESSARON DE TATIEN.

a) *Un Syrien écrit la première vie de Jésus-Christ.*

Certains Pères grecs donnent à Tatien le nom de *syrien*, pris dans le sens, quelque peu péjoratif, attaché au levantin traditionnel. Lui-même, dans son *Discours aux Grecs*, se dit, avec malice sans doute, *Assyrien*, c'est-à-dire originaire de cet empire parthe, dont notre Apocalypse décrit la fantastique cavalerie qui épouvantait maints esprits en-deçà de l'Euphrate.

Nous savons par Eusèbe de Césarée qu'il fut disciple de saint Justin à Rome. Après le martyre du maître, il dirigea quelque temps l'école fondée par lui. Mais, poursuivi pour ses opinions qui auraient scandalisé la communauté chrétienne, il dut, vers l'an 172, quitter Rome pour

7. Lagrange : *Critique Textuelle* II : p. 184 ; Apoc. : 9 : 16-19.

se réfugier dans l'Osrhoène, probablement à Edesse. C'est là qu'il composa son célèbre Diatessaron ⁸.

Il semble qu'Eusèbe ne connaît bien ni la vie de Tatien ni son œuvre littéraire. Et saint Irénée qui, le premier, a porté contre Tatien l'accusation d'avoir soutenu des thèses encratites, ne serait peut-être pas une source sûre. Toujours est-il que l'Eglise d'Osrhoène fit le meilleur accueil au Diatessaron, qui devint d'emblée le texte officiel pour la lecture publique de l'Evangile, et Tatien y fut considéré comme un défenseur du christianisme. Au IV^e siècle, saint Aphraate et saint Ephrem commenteront le Diatessaron, leur seul texte pour les Evangiles. Il faut attendre Rabboula d'Edesse pour s'attaquer à Tatien dans son pays d'origine. Il semble bien que son rigorisme, qui retranchait du canon des Ecritures l'épisode de la femme adultère, ne choqua guère alors dans la très orthodoxe mais très sémitique Osrhoène.

Quelle que soit l'opinion qu'on peut avoir sur les doctrines rigoristes de Tatien, la valeur de son Diatessaron reste incontestable. Un maître dans les études scripturaires a écrit : « Dans l'histoire du texte du Nouveau Testament, en ce qui touche aux Evangiles, il n'est pas de plus grand nom que celui de Tatien ⁹.

Dans sa traduction littérale, Diatessaron signifie « au moyen de quatre » ou « à travers les quatre ». Ce n'est pas une synopse des Evangiles selon la méthode moderne, mais le récit unique de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, un récit composé presque uniquement avec la combinaison ingénieuse des seuls textes évangéliques. On peut l'appeler la première *vie de Jésus*. L'esprit délié de Tatien y semble percer le mystère des problèmes synoptique et johannique, par le choix heureux qu'il sait opérer quand il se trouve devant des narrations ou des discours divergents. « C'est une œuvre, peut-on dire, de génie », déclare le P. Lagrange ¹⁰.

Les chrétiens d'Osrhoène comprirent la valeur du travail incomparable de Tatien : aussi, selon toutes les

8. Eusèbe de Césarée : *Histoire Ecclésiastique*, IV, XXIX.

9. Lagrange : *Critique Textuelle* II, page 194 ss.

10. *Ib.* page 191.

probabilités, les Eglises araméennes ne connurent longtemps l'Evangile que dans le Diatessaron. Même après Rabboula, le Diatessaron resta célèbre dans la littérature syriaque, sous la dénomination de *évangélion d'amhale* « l'Evangile mélangé » par opposition à l'*évangélion d'ampharché* « l'Evangile séparé ». Il demeura en honneur même dans la liturgie et, encore de nos jours, l'Eglise syrienne catholique lit le récit de la Passion d'après la manière de Tatien, dans un écrit unique.

b) *Dessein de Tatien.*

On s'est demandé quel pouvait être exactement le but de Tatien en entreprenant la composition du Diatessaron. Par ce qui reste de son œuvre, on croit discerner, à côté du dessein apparent de donner aux Araméens la substance des Evangiles, une fin plus cachée mais réelle : celle d'harmoniser pour l'usage des fidèles les quatre évangélistes.

De tout temps, les contradictions apparentes des auteurs inspirés ont gêné les exégètes catholiques et troublé parfois la foi du peuple chrétien. Les difficultés parurent tôt, et nombreuses sont celles qui subsistent toujours. Pour les Evangiles, faire un récit unique, cohérent, qui serait seul lu au peuple, n'était-ce pas résoudre ces contradictions ou du moins en préserver les simples : Tatien semble l'avoir cru et ses contemporains, clercs et laïques, avec lui. Comment ne pas admirer son audace pour entreprendre une telle œuvre et aussi le sens critique de ses solutions ?

Voici quelques exemples de la manière de Tatien :

Pour l'ordre des tentations au désert, il suit celui de saint Matthieu, mais avec les termes de saint Luc, parce qu'ils sont plus expressifs.

Sur la durée si discutée du ministère de Jésus, Tatien semble pencher pour une année, en supprimant dans saint Jean la mention d'une Pâque.

Le récit de la vocation des apôtres, dans saint Jean, semble bien différent de ceux des synoptiques. Tatien donne un ordre souvent suivi depuis : Jésus appelle d'abord André, Simon-Pierre, Philippe et Nathanaël ; puis, après

les noces de Cana et une visite à Nazareth, nouvel appel de Simon, d'André, des fils de Zébédée et des autres apôtres.

Tatien ne connaît qu'une expulsion des vendeurs du temple, et la place après le jour des Rameaux : l'entretien avec Nicodème est renvoyé à la même époque.

D'après saint Matthieu, le centurion de Capharnaüm parle personnellement à Jésus ; par ses amis, dans le récit de saint Luc. Tatien le fait venir à Jésus avec des notables juifs : le centurion et les notables parlent tour à tour...

On pourrait multiplier les échantillons de la manière de Tatien ¹¹. C'est toujours dans le but d'harmoniser qu'il travaille. Sa méthode n'est pas celle des Grecs et des Romains qui abrègent et donnent des extraits ; lui, à la manière des sémites, met bout à bout des morceaux tirés de diverses sources : il juxtapose, il retranche, il ajoute au besoin, selon les exigences d'un récit cohérent. « Cette méthode, qui nous paraît si défectueuse, se retrouve dans toutes les littératures sémitiques » ¹².

Le succès dont jouit le Diatessaron dès le début, et qui devait être durable, prouve que Tatien connaissait bien l'âme de ses compatriotes : il semble aussi, comme nous le verrons, que son influence fut effective dans la tendance à harmoniser qu'on constate dans plusieurs manuscrits grecs.

c) *Notre Diatessaron.*

Nous expliquerons, à propos des origines de la Peschitto, pourquoi le Diatessaron syriaque a disparu. Cependant nous en possédons encore des restes précieux :

1) Une version arabe, attribuée par divers manuscrits au savant nestorien Abou-l-Faradj, fils de At-Tayib, qui vivait au XI^e siècle. En 1888, le Cardinal Ciasca l'a éditée d'après deux manuscrits qui se trouvent à Rome. Le P.A.S. Marmardji. O.P. a publié récemment un travail considérable sur cette même version, à l'aide d'un ma-

11. Lagrange, o. c. II, page 194 ss.

12. Ignazio Guidi : *Historiographie chez les Sémites*, dans *Revue Biblique*, 1906 : 509.

nuscript de Jérusalem. Malheureusement le texte arabe d'Aboul-Faradj n'a pas été fait sur le syriaque de Tatien mais sur celui de la Peschitto, ce qui diminue son intérêt pour les études scripturaires, au moins pour la critique textuelle néotestamentaire ¹³.

2) Un commentaire du Diatessaron par saint Ephrem, conservé dans une traduction arménienne, a paru en 1936 chez les Méchitaristes de Vienne. Aucher et Mæisinger en ont donné une traduction latine. Il faut avouer que, sous le texte arménien, le syriaque de Tatien est moins discernable encore que dans la version arabe, mais ces deux œuvres nous ont conservé la manière de Tatien, dont la persistance dans les littératures orientales dit hautement la faveur que le peuple chrétien gardait encore au ^x^e siècle au Diatessaron.

3) On glane dans divers Pères Syriens : saint Aphraate, saint Ephrem, Isho'dad de Merv, Denys Bar Salibi... des citations textuelles du Diatessaron qui seraient utiles pour rétablir l'original syriaque. Une étude critique est encore à faire.

4) On a trouvé dans le codex Fuldensis, un Diatessaron latin ; une composition semblable existe dans la langue flamande. Si on ne peut pas prouver que ces deux ouvrages sont des traductions directes du Diatessaron de Tatien, son influence sur eux est indéniable ¹⁴.

5) La découverte d'un fragment grec du Diatessaron à Doura-Europos, sur l'Euphrate, passe pour sensationnelle pour la critique néo-testamentaire et les études syriaques. Ce n'est cependant qu'un petit parchemin qui n'a que quinze lignes lisibles ! Il se trouvait tout près de la synagogue dont les célèbres fresques se voient aujourd'hui au musée de Damas. On l'a daté de la première partie du ⁱⁱⁱ^e siècle au plus tard, car Doura-Europos a été détruite par Sapor I^{er} en 256-57, et elle ne devait jamais être

13. Duval : *Littérature syriaque*, 2^e édition, p. 44-48 ; *Recherches de Science Religieuse*, 1937, pp. 91-97.

14. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. Tatien, col. 61, 62.

rebâtie. C'est l'harmonisation de l'épisode de Joseph d'Arimathie. Tatien combine ingénieusement les trois évangélistes : Matthieu, Luc et Jean.

Ce petit texte grec tranche peut-être une controverse depuis longtemps pendante entre critiques : quelle est la langue d'origine du Diatessaron ? Certains auteurs pensaient que Tatien l'avait composé en syriaque ; d'autres opinaient que le texte primitif devait être grec. Ces derniers raisonnaient ainsi : pour Tatien, qui maniait également bien le grec et le syriaque, une harmonie des Évangiles était plus facile en grec, langue de nos Évangiles. Cet argument était fort, le fragment de Doura-Europos lui donne une éclatante confirmation ¹⁵. Puissent les tells mésopotamiens et syriens nous réserver la surprise de nouvelles trouvailles de ce genre !

d) *Actualité de Tatien.*

L'accord de nos évangiles préoccupait les esprits ailleurs qu'en Osrhoène. A Antioche, à Rome, en Orient comme en Occident. Le manuscrit grec *D* représente spécialement la tendance harmonisante, et l'on a cru trouver des ressemblances étonnantes entre les premières vieilles traductions latines et le Diatessaron, au point de faire passer ces versions latines comme la traduction de Tatien. Von Soden a soutenu que le Diatessaron serait la source unique des harmonisations évangéliques. Cette opinion a été fort contredite, mais le problème resté posé.

Tatien travaillait sur un texte grec bien antérieur à nos grands manuscrits onciaux, et même à la plupart des papyri, pour ne pas dire à tous. Ce texte aurait-il aussi servi aux premiers traducteurs latins ? Ce serait une autre explication des ressemblances existantes entre leur œuvre et le Diatessaron ¹⁶.

Tatien ne connaissait que quatre Évangiles canoniques.

¹⁵. Lagrange : *Critique Textuelle II* : 191 ; 627-633 ; *Revue Biblique*, 1934 : 105, note 2.

¹⁶. *Dic. Théol. Cath.* : Article *Tatien*, col. 62 et 63 ; *Revue Biblique*, 1920 : 329-332.

Son témoignage est important, il prouve « l'existence, aussitôt après le milieu du second siècle, de nos évangiles, tels que nous les possédons » ¹⁷.

On voit que l'actualité de Tatien reste toujours vivante.

II. — LES VIEILLES VERSIONS SYRIAQUES.

Il y a encore cent ans, les critiques étaient unanimes à soutenir que les Eglises syriennes possédaient, dès le III^e, ou même le II^e siècle, la version Peschitto des deux Testaments. Ce fait aurait expliqué pourquoi Nestoriens, Monophysites et Melchites l'aient gardée après les divers schismes, la tradition ecclésiastique étant déjà bien ancrée avant la séparation. Cette thèse est bien ébranlée aujourd'hui par la découverte, d'abord des vieilles versions syriennes, et, ensuite, par la constatation que le texte grec utilisé pour la vulgate syrienne ne peut pas être antérieur au IV^e siècle, sans parler des versions syro-palestiniennes.

Le Docteur Cureton a publié en 1858 des fragments d'un texte syriaque découvert dans le monastère de Notre-Dame des Syriens, *Deir Souriani*, situé entre Le Caire et Alexandrie, dans la vallée de Nitrie. C'est un codex en écriture estrangélo, à dater probablement du V^e siècle, et malheureusement très lacuneux.

On n'attacha pas d'abord une grande importance à la découverte des fragments syriaques de Nitrie. Il en fut autrement quand, en 1892, Mrs. Lewis trouva dans la bibliothèque de Sainte-Catherine, au Sinaï, un autre manuscrit syriaque : un palimpseste. La deuxième écriture provenait d'un monastère situé entre Antioche et Alep. C'est la première écriture qui nous intéresse ici : une estrangélo qu'on pourrait dater de la fin du IV^e siècle et contenant les quatre évangiles, sauf quelques lacunes.

Malgré quelques variantes, les deux manuscrits, aujourd'hui publiés selon toutes les règles de la critique, représentent probablement le même type de traduction et, réunis, ils contiennent presque tout l'Evangile.

17. Lagrange : o. c. II : 200.

Quel est l'âge de cette version ? Certains avaient pensé que ces deux textes dataient du III^e siècle, ou même étaient antérieurs à Tatien et cette opinion a encore des tenants. En réalité, il semble qu'ils ne remontent pas au delà de la moitié du IV^e siècle. Cette version est antérieure à la Peschitto et représenterait les premiers essais tentés contre le Diatessaron de Tatien. Les deux se déclarent « Evangile séparé » par opposition à l' « Evangile mélangé » de Tatien. S'ils avaient existé au III^e siècle et au commencement du IV^e, on ne comprendrait pas la primauté exercée par le Diatessaron. On peut même croire que cette première opposition a été menée, non en Orshoène même ou dans les pays araméens, mais aux frontières, par exemple en Egypte ¹⁸.

Divers problèmes sont soulevés par l'étude du texte de ces vieilles versions syriennes : d'abord leurs rapports avec le Diatessaron de Tatien, ensuite la nature du texte grec qu'elles utilisent et surtout l'explication de leur tendance harmonisante. Cette tendance provient-elle du grec qu'elles traduisent, ou de Tatien toujours en vogue ? ¹⁹ Nous n'entreprendrons pas ici de répondre à toutes ces questions dont la solution reste incertaine, obscure.

III. — VERSION PESCHITTO.

Toutes les branches de l'Eglise Syrienne : les Nestoriens, les Chaldéens, les Jacobites, les Syriens Catholiques, les Maronites, les communautés syro-malabares des Indes, ont la même version canonique des Ecritures : la Peschitto. Seuls les Melchites l'ont abandonnée à une date qu'il est difficile de préciser. Elle comprend toute la Sainte Bible ²⁰.

a) *La Peschitto de l'Ancien Testament.*

Les origines de la version syriaque de l'Ancien Testament sont très obscures. Il faut évidemment considérer comme légendaire la tradition rapportée par Bar Hébraeus

18. *Revue Biblique* 1920 : pp. 322-352 ; Lagrange : o. c. II : 202 ss.

19. *Revue Biblique* 1921 : II ss. Lagrange : o. c. pp. 208-218.

20. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Versions Syriaques*, 1922.

selon laquelle la version Peschitto aurait été commencée sous le roi Salomon !!! Elle est certainement beaucoup plus récente et n'a jamais servi pour l'usage des synagogues. Il semble qu'elle a été entreprise par des juifs convertis, pour les communautés chrétiennes de langue araméenne. Vers l'an 172, Méliton de Sardes la connaît et, peu après, Bardesane (154-222). Saint Ephrem l'appelle *notre version*, mais Théodore de Mopsueste ignore le nom de son auteur. Elle était certainement terminée en 431, date de la séparation des Nestoriens, qui ne l'auraient pas acceptée si elle leur était venue des Monophysites.

Cette traduction n'a pas été faite par un seul auteur, ni en une fois. A l'origine, seuls les livres protocanoniques avaient été traduits ; mais, au IV^e siècle, les deutérocanoniques figuraient déjà dans la Peschitto, car saint Ephrem, qui ignorait le grec, les cite.

Notre texte de la Peschitto, fait d'abord sur l'hébreu, a été révisé, à une date inconnue, sur les LXX, la grande version canonisée par le Nouveau Testament et regardée par les Pères comme inspirée. Edesse rentrant dans l'influence d'Antioche, la version araméenne devait s'harmoniser avec le texte de la grande métropole d'Orient ²¹.

Cette révision sur les LXX doit être postérieure aux premiers Pères syriens qui citent des leçons qu'on ne trouve plus dans notre Peschitto. Elle pourrait être l'œuvre des traducteurs ou du traducteur des livres deutérocanoniques qu'on ne lisait que dans le texte grec ²². Nous donnerons les caractéristiques de cette version, ses éditions... quand nous étudierons la version du Nouveau Testament.

b) *La Peschitto du Nouveau Testament.*

Tout porte à attribuer notre texte de la Peschitto du Nouveau Testament à Rabboula, évêque d'Edesse pendant vingt-quatre ans († 435-436 ?). Son caractère, porté aux moyens forts, ressemblait à celui de saint Cyrille d'Alexandrie que ses ennemis appelaient *le Pharaon*. Dans les ardentes polémiques christologiques du V^e siècle, l'oppo-

21. Duval : *Littérature syriaque*, pp. 31-43 ; *Dict. de la Bible*, art. *Versions syriaques*, col. 1914 ss.

22. Duval, o. c. page 39 ss.

sition au concile d'Ephèse désignait Rabboula sous le nom de *Tyran d'Edesse*. Il faut avouer que l'acharnement de ce dernier contre le Diatessaron était digne d'une meilleure cause.

Certes, il convenait que l'Eglise syrienne possédât le texte même de nos quatre évangélistes ; mais fallait-il anéantir le chef-d'œuvre de Tatien ? Les vieilles versions syriaques avaient tenté de répondre au besoin que certains ressentaient, mais il semble que le peuple restait attaché au Diatessaron. Pour détruire plus sûrement « l'Evangile mélangé », il fallait d'abord le remplacer. Rabboula s'attela résolument à la tâche.

Il y avait bien les versions dont nous avons parlé pour les Evangiles ; le reste du Nouveau Testament devait être traduit. Mais les divergences de ces vieux textes offusquaient l'évêque d'Edesse. Il voulait une version bien faite, un texte aussi parfait que celui de Tatien. Il connaissait le grec aussi bien que sa langue maternelle. Lui-même traduisit en syriaque tout le Nouveau Testament, comme l'assure son historien, qui écrit peu après la mort du grand évêque : *A cause des divergences que contenait le Nouveau Testament, il le traduisit du grec en syriaque, tel qu'il était, selon la sagesse divine qui était en lui*. Ce travail terminé, il était aisé au métropolitain des Syriens de l'imposer au peuple. Un décret fut porté : « que les prêtres et les diacres aient soin qu'il y ait dans toutes les églises un *évangile des séparés* et qu'il soit lu » ²³.

La réaction contre le Diatessaron dépassa toute mesure. Théodoret de Cyr se vante d'avoir détruit dans son diocèse deux cents exemplaires de cette œuvre. Rabboula venait d'inaugurer les autodafés si funestes, à travers les siècles, à la littérature syriaque ! ²⁴.

C'est en 411 que Rabboula avait commencé son épiscopat et il dut entreprendre et terminer sa version aussitôt après car, au moment de la sécession nestorienne à la suite du concile d'Ephèse (431), la Peschitto était fortement implantée dans toute l'Eglise syrienne. On peut donc dire

23. Lagrange : *Critique textuelle* II, p. 221.

24. P. G. 83, 372 ; Duval, o. c. : p. 48 ; Lagrange, o. c. II, p. 190 ; R. B. 1931 : 120-129.

que le succès de la Peschitto, « née officielle et canonique », grâce à la valeur personnelle de Rabboula et à sa situation de métropolitaine des Syriens, « fut fondroyant »²⁵. Il dure encore. Les Nestoriens le portèrent aux Indes et à travers l'Asie, par le chemin de la soie, dans l'empire des Mongols, jusqu'à Pékin et au Pacifique. Au xii^e siècle, la Peschitto avait peut-être autant de lecteurs que la Vulgate de saint Jérôme et les Septante ensemble.

c) *Sens du mot Peschitto, caractère, manuscrits, éditions.*

Sous la plume des Pères syriens, ce mot est assez récent. Saint Ephrem ne l'emploie jamais, mais dit : « notre version ». Thomas d'Héraclée, au vi^e siècle et Jacques d'Edesse au vii^e, écrivent « l'ancienne version syriaque » ou « le syriaque ». Moïse Bar Képha († 913) est le premier à baptiser la version courante des Syriens de ce nom *Peschitto* : « il faut savoir, dit-il, qu'il y a en syriaque deux traductions de l'Ancien Testament ; l'une, cette *Peschitto* que nous lisons, a été traduite de l'hébreu en syriaque, mais l'autre, celle des Septante, a été traduite du grec en syriaque ».

Comme nous le dirons, la version philoxène-héracléenne comportait tout un appareil critique de sigles ; on l'appelait volontiers « le grec », pour faire entendre qu'elle était destinée aux savants. Celle au contraire qui était entre les mains des fidèles se nommait *la Simple* : *Peschitto* en syriaque. Par comparaison avec le travail de saint Jérôme, nous dirions « la Vulgate Syrienne ».

La *Peschitto* possède les qualités d'une excellente traduction : elle n'est pas servile mais rend d'ordinaire fort bien le sens de l'original selon le génie de la langue araméenne. Elle n'est pas un *targoum*, mais une traduction littéraire, si on la compare à ce genre des scribes juifs.

Dans l'Ancien Testament, se reflètent trois influences : celles de l'hébreu, de la tradition targoumique et des Septante.

Il semble que pour la version du Nouveau Testament, Rabboula se soit peu préoccupé de consulter les meilleurs

25. Lagrange, o. c. pp. 220, 221.

manuscripts, contrairement aux habitudes de saint Jérôme ; il s'en tient au texte qui servait dans les églises du patriarcat d'Antioche. Sa préoccupation est de bien traduire le texte courant de la métropole syrienne. Au total, l'importance de la Peschitto reste réduite pour l'établissement de l'original grec du N.T. On y a discerné l'influence des anciennes versions syriennes et même des tatianismes.

Comme le Diatessaron, la Peschitto ne mentionne pas l'épisode de la femme adultère, ni saint Luc, 22-17-18... sans parler de lacunes plus considérables. D'après le canon restreint antiochien du temps, on n'y lisait pas les quatre petites épîtres catholiques : 2Petr. : II-III, Jean, Jude, ni l'Apocalypse. Ces textes ont été ajoutés plus tard dans certains manuscrits ²⁶.

Ce n'est pas la critique textuelle qui nous intéresse dans la Peschitto, mais bien son rôle ecclésial : pendant plus de mille ans, elle a servi de texte liturgique et de *lectio divina* aux Eglises syriennes. C'est dans son psautier que les enfants apprenaient à lire. Les prières tirées de la Peschitto accompagnaient le Syrien, du baptême à la sépulture ²⁷.

De cette version, il nous reste de nombreux manuscrits, dont une douzaine remontent presque à l'époque de l'original : aux v^e et vi^e siècles. Une édition critique fait encore défaut, sauf pour les Evangiles. On ne peut donner ce titre aux Bibles polyglottes de Paris et de Londres. En 1852, les missions protestantes du Lac Ourmia (Iran) ont publié une édition de propagande. Les Pères Dominicains de Mossoul ont aussi édité un texte, surtout pour l'usage liturgique des cathédrales et des paroisses (1887).

Entre ces divers manuscrits de la Peschitto, les variantes sont rares. On doit attribuer cette fixité du texte à la Massore syrienne. Les Ecoles d'Edesse et de Nisibe enseignaient un système de graphique et de phonétique très précis pour copier et prononcer correctement la Sainte Bible. Formés à ces écoles, les copistes nestoriens et jaco-

26. *Dict. de la Bible*, art.; *Versions Syriaques*, col. 1917-1918 ; Duval, o. c. p. 50 ; Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, pp. 129, 130.

27. Duval : *Littérature syriaque*, page 69.

bites surent nous conserver fidèlement le texte sacré de leurs communautés ²⁸.

IV. — VERSION PHILOXENO-HERACLEENNE. — LES HEXAPLES SYRIAQUES.

Il y a incontestablement, pour l'Ancien et le Nouveau Testament, une autre version qui diffère de toutes les précédentes ; mais il est malaisé de préciser ses origines, tant les auteurs sont divisés sur cette question. Nous essayerons de résumer certaines données qui, si elles ne sont pas toutes acquises à la science, demeurent plausibles

a) *Une Bible polémique :*

Philoxène de Mabboug (Héliéropolis, actuelle Membidj, située entre Alep et l'Euphrate) joua un rôle considérable dans l'établissement de l'Eglise monophysite. En particulier, il tenta de réaliser une entreprise déjà jugée nécessaire par ses devanciers. Dans les controverses de cette époque, on recourait beaucoup à la Sainte Bible. Or le texte de la Peschitto était souvent contesté par les catholiques, et les monophysites se trouvaient en mauvaise posture, car leur version différait souvent des Septante que les deux camps opposés considéraient comme canoniques. Pour remédier à ce mal, Philoxène chargea un certain chorévêque Polycarpe de composer une nouvelle version qui rendrait exactement les LXX.

Nous sommes peu renseignés sur le travail du chorévêque Polycarpe. Il est certain qu'il ne fut point adopté par les Nestoriens et qu'il ne supplanta pas la Peschitto. Il semble qu'il nous est parvenu par Paul de Tella et Thomas d'Héraclée. Son succès dut être éphémère. Œuvre de combat, il disparut avec la fin des controverses christologiques ²⁹.

b) *Les Hexaples syriennes.*

En 616-17, Paul, évêque de Tella de Mauzelat (Constantine, aujourd'hui Wiranshéhir, près des sources

²⁸. Ib. pp. 69-74.

²⁹. *Dict. Théol. Cath.* art. *Philoxène de Mabboug*, col. 1509-1532 ; Lagrange : *Critique Textuelle* II pp. 225-229.

du Khabour) composa, à la demande de Mar Athanasios, patriarche monophysite d'Antioche, une version syriaque des LXX, d'après les Hexaples d'Origène, selon la méthode de ce dernier et avec son appareil critique. Le travail ayant été accompli déjà par le monophysite Polycarpe, on peut croire que Paul de Tella se contenta de le reviser et de lui ajouter les sigles origénien. On sait par un manuscrit que la version fut faite dans la ville d'Alexandrie, pendant l'exil de son auteur et de Mar Athanasios en Egypte.

Cette œuvre représentait une utilité surtout de combat. La tradition littéraire des Syriens la tenait en grande estime. Bar Hebraeus la préférait à la Peschitto pour la tenue grammaticale. On l'appelait « le grec », par opposition à la version nationale, la Peschitto. Le « grec », qui n'était utilisé que par les lecteurs cultivés, tomba en désuétude quand les querelles christologiques furent apaisées.

Il ne nous est pas parvenu intégralement. Les manuscrits de Milan, de Paris et de Londres donnent intégralement certains livres de l'Ancien Testament, mais ne fournissent que des fragments de plusieurs autres ³⁰.

c) *La Version héracléenne.*

D'après une tradition rapportée par Bar Hebraeus, Thomas d'Harkel ou d'Héraclée, évêque monophysite de Mabboug (Membidj), avait été déposé de son siège. Il se réfugia en Egypte et revisa, à Ennaton, au premier relais de la poste impériale, au neuvième mille d'Alexandrie, le Nouveau Testament, en l'an 616. C'est la version qu'on appelle « héracléenne », connue chez les Syriens sous le nom du « grec » comme l'œuvre de Paul de Tella.

Certains considèrent le travail de Thomas d'Harkel comme une nouvelle version du N.T., ou, du moins, comme une révision profonde, complète, de la philoxénienne. Il semble qu'il ne s'agisse ni de nouvelle version, ni même d'une révision. On peut croire que Thomas d'Harkel se contenta de faire une nouvelle copie de la version philoxé-

30. Duval : *Littérature Syriaque* p. 64-66 ; *Dict. de la Bible*, art. *Versions Syriaques*, col. 1918-1920.

nienne, en lui ajoutant des notes marginales et les sigles origéniens ³¹.

L'Héracléenne comporte un canon plus élargi que celui de la Peschitto, puisque les quatre petites épîtres catholiques s'y lisent.

Une édition critique en a été donnée, à Oxford, par White, qui a utilisé divers manuscrits : deux du Vatican, un évangélaire de Homs, deux d'Oxford New College.

Philoxène poursuivait un but polémique : composer un texte qui serve dans les controverses avec les Grecs. Polycarpe, Paul de Tella et Thomas d'Harkel ont fidèlement réalisé le plan du maître. Ils ne nous ont pas donné une version littéraire mais une traduction servile qui ne se soucie nullement de respecter le génie des langues sémitiques mais entend rendre le grec des Septante et du N.T. à la lettre. « La moindre nuance dans l'expression, l'ordre des mots, même leur nombre, tout doit être équivalent » ³².

C'est ce qu'en attendaient surtout les controversistes syriens, qui étaient alors légion. On revint à la Peschitto en délaissant le « grec », dès que tomba l'ardeur des combats théologiques. Cependant les Hexaples syriennes et l'Héracléenne conservent toujours un réel intérêt pour le texte grec des LXX et celui du N.T. Malheureusement, il y a peu d'études scientifiques sur la question, surtout une édition critique manque pour l'ensemble de ces deux œuvres syriennes.

V. — VERSION PALESTINIENNE.

a) Bible ou lectionnaire ?

Bar Hebraeus distinguait déjà l'araméen de Palestine, de celui de la Mésopotamie et d'Edesse. Des différences notables existaient entre ces deux dialectes. C'est dans le parler édessénien qu'avaient été faites les versions ici mentionnées. On sait que les Melchites des campagnes employaient la Peschitto bien avant les schismes nestorien

31. Duval, *ibid.* ; Lagrange, o. c. pp. 223-229.

32. Lagrange : *Crit. Text.* p. 229 ; Duval, *Litt. Syr.* p. 66 ; Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. T.*, p. 129.

et monophysite. Ont-ils, après les sécessions d'Ephèse et de Chalcédoine, composé dans leur dialecte palestinien une version de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Certains auteurs l'ont pensé parce que, à leur avis, les textes trouvés dans les lectionnaires melchites remonteraient au VI^e siècle, à une époque où ces livres liturgiques n'existaient pas encore.

Mais on croit généralement qu'il n'y a pas eu d'édition complète de la Sainte Bible dans le dialecte araméen palestinien, et que les textes bibliques trouvés dans les lectionnaires melchites ne sont qu'une traduction directe faite sur des lectionnaires grecs. Cependant ces citations scripturaires sont si abondantes, qu'avec elles seules on peut faire le texte suivi de « presque tous les évangiles, distribués selon l'usage liturgique des Syriens de l'Eglise grecque melchite » ³³, et l'on possède au moins de longs fragments d'une grande partie du reste de la Sainte Bible ³⁴.

b) *Origines.*

Dans son journal de voyage, Ethérie écrit : « Comme dans ce pays, (Jérusalem) une partie de la population sait à la fois le grec et le syriaque (siriste), qu'une partie ne sait que le grec, et une partie aussi, seulement le syriaque, étant donné que l'évêque, tout en sachant le syriaque, parle cependant toujours le grec et jamais le syriaque, pour cette raison, il y a toujours là un prêtre qui, pendant que l'évêque parle grec, traduit en syriaque, pour que tous entendent les explications qui sont données. De même pour les lectures qui sont faites à l'église, comme on doit lire en grec, il y a toujours là quelqu'un qui traduit en syriaque pour la foule, afin qu'on s'instruise toujours » ³⁵. On peut croire que tous les prêtres ne traduisaient pas toujours très exactement. La nécessité d'une bonne traduction se faisait sentir surtout dans les campagnes. C'est

33. Lagrange, *Crit. Text.* II, p. 234 ;

34. Duval, *Littérature syriaque*, pp. 59 et 60 ; *Dict. de la Bible*, col. 1927, Lagrange *Crit. Text.* II, p. 223 ss.

35. Ethérie, *Journal de voyage*, Edition Sources Chrétiennes, 261-63.

pour l'utilité des prêtres interprètes et du peuple des villages, qu'un clerc capable dut entreprendre de faire la version du lectionnaire grec en langue locale.

Est-il possible de préciser son lieu d'origine ? On a proposé l'Égypte et Antioche, mais sans fondement sérieux. Le caractère dialectal de la version étant nettement palestinien, il faut penser que c'est quelque part en Palestine qu'elle a été faite, non point pour les paysans samaritains convertis, mais pour des Melchites. On sait que ce pays ne suivit pas l'exemple de la Syrie et de l'Égypte qui embrassèrent en masse le monophysisme. Par ailleurs, la répartition liturgique des leçons désigne les Melchites.

Par la carte de Madaba, par l'histoire de saint Euthyme, de saint Sabas, de saint Théodore le Cénobiarque et de plusieurs autres saints, on sait combien fut brillante, pour la Palestine orthodoxe, la période qui précéda les invasions arabes. C'est pour maintenir la foi catholique du peuple palestinien qu'aurait été réalisée la version que nous étudions.

Si on veut une précision plus grande, les environs de Lydda (Israël) peuvent être suggérés. En effet, un lectionnaire destiné à 'Aboud, village situé à l'est de Lydda, et centre melchite important, comme cette dernière ville, porte un colophon intéressant. Il a été copié par le prêtre Elie, au couvent de l'abbé Moïse, à Antioche des Arabes, au district d'Adqous. La qualification « des Arabes » exclut la grande métropole syrienne et désigne Gêrasa (Djêrach, à une cinquantaine de kilomètres au nord-ouest de 'Amman), que les Grecs appelaient Antioche, depuis qu'un successeur d'Alexandre, probablement Ptolémée II, lui eût donné ce nouveau nom.

Assémani avait déjà pensé qu'il fallait lire « El Qouds: Jérusalem » au lieu d'Adqous. Gêrasa-Djêrach est bien dans le patriarcat de Jérusalem ³⁶.

Il est indiqué aujourd'hui de regarder vers un autre site : vers le désert de Juda. On sait la part importante du vénérable monastère de Saint-Sabas, (vallée du Cédron, à environ 15 kilomètres de Jérusalem), dans les premières

36. Lagrange, Crit. Text. II, 235-39.

traductions arabes de la Sainte Bible. Les grands fondateurs du désert monastique palestinien, Euthyme, Sabas... étaient des Araméens ou des Arméniens aramaisés ; ils devaient avoir des disciples aimant prier dans la langue du pays. Aussi a-t-on trouvé au Khizbet-Mird (monastère de Castellion-Forteresse hérodiennne Hyrcania), un peu à l'est de Mar Saba, des fragments importants en araméen. Pourquoi ne pas croire que ces textes araméens ont été copiés sur place et que notre version palestinienne a été composée dans la grande laure du Cédron ?

Peut-être le désert nous livrera-t-il encore d'autres vestiges échappés à l'action des éléments et aux bûchers ? On sait que Rabboula et Théodoret de Cyr eurent, hélas !, de nombreux imitateurs ?

c) *Langue-importance.*

En Palestine, au Liban et dans la Syrie du Sud, l'araméen n'eut jamais la perfection littéraire du dialecte d'Edesse. On s'en rendra vite compte en comparant le texte de la version palestinienne avec la langue des autres versions. En Osrhoène, on était fier du parler local, fier de la culture du pays ; dans les régions plus influencées par l'hellénisme, le bon ton aurait été de passer pour Grec, l'autochtone faisant figure de parent pauvre devant l'étranger.

Au moment où notre version palestinienne a paru, les populations de langue araméenne avaient embrassé le monophysisme tandis que les villes hellénisées et la Palestine restaient catholiques. Deux cultures, deux peuples, les Grecs et les Sémites, s'affrontaient dans ces querelles religieuses des v^e et vi^e siècles.

A Edesse, les auteurs des versions entendaient conserver la prononciation sémitique ; ils avaient leur belle écriture strangélo et le cursif édessénien ; pour la Peschitto de l'Ancien Testament, ils suivaient l'original hébreu. Ceux de la version palestinienne s'attachent aux Septante ; ils grécisent même leur écriture pour rendre, semble-t-il, plus correcte la lecture du grec. Ils écriront :

Isous au lieu de Yeschou^e des autres versions,
Petros au lieu de Khépha,

Remthis au lieu de Remtho (Renthis-Arimathie),
Beelzeboul au lieu de Ba^{cl}zeboub.

Saint Jean, 5 : 4 est traduit « men qairos leqairos pisqinah ». Le mot « oklos » n'est même pas traduit mais employé tel quel ³⁷.

Quand fut découverte la version palestinienne, certains virent en elle « l'écho le plus fidèle des paroles de Jésus, conservé dans la langue même qu'il avait parlée ». Mais il a fallu déchanter : « L'évangéliste est trop récent, trop attaché à la forme grecque des noms, d'un texte trop mélangé, pour qu'on puisse espérer en extraire les *ipsissima verba* prononcés par le Sauveur » ³⁸.

Cependant cet araméen, si grécisé soit-il, a plus de chance que toute autre langue de se rapprocher du dialecte galiléen dont se servirent Notre-Seigneur Jésus-Christ et les apôtres pour annoncer au monde le Message de Dieu.

Dom Placide BERASATEGUI, O.S.B.

37. Lagrange, Crit. Text. 237.

38. R. B. 1925, 504, Vaganay, Initiation à la critique textuelle néotestamentaire (32-35).

LES DEUX COMPOSANTES DE L'OFFICE DIVIN SYRIEN

Il y a exactement quarante-cinq ans, A. Baumstark publiait une étude très approfondie sur le bréviaire festival et sur l'année ecclésiastique des Syriens monophysites ¹. Comme il arrive souvent aux savants de voir leurs études enregistrées mais peu utilisées, et que, d'autre part, il est bon que les résultats de leurs recherches soient connus d'un public non spécialisé, les pages qui suivent présenteront, sans entrer dans des analyses trop détaillées, et en laissant de côté tout appareil critique, les faits relevés par Baumstark dans les cent premières pages du livre cité et la conclusion si intéressante qu'il en tire.

Déterminons bien l'objet immédiat de cette étude : il s'agit de retracer la formation du *Fanqitho*. Ce livre liturgique, jamais publié par les dissidents, imprimé en sept beaux volumes par les Pères Dominicains, à Mossoul (1886-1898), contient l'Office divin pour les fêtes, qui est bien différent, pour le contenu et l'ordonnance des matières, de l'Office ferial ; celui-ci est donc exclu des considérations présentes.

Le Bréviaire romain est une compilation très ordonnée du contenu de différents livres : Psautier, Antiphonaire, Homiliaire, Evangélaire et d'autres encore ; de même, le *Fanqitho* actuel réunit et ordonne, selon l'ordre de l'année liturgique, les pièces dispersées en différents livres. L'étude de Baumstark se porte sur ces livres et montre l'apport de chacun d'eux dans la constitution de l'ouvrage définitif.

Le premier livre, source première de l'Office divin dans tous les rites, parce que héritage direct du culte hébraïque, est le *Psautier*. Mais le psautier liturgique diffère du psautier biblique en tant qu'il lui a ajouté, au moins depuis

1. *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums ; III Band, 3.-5. Heft), Paderborn 1910.

le iv^e siècle, un certain nombre de cantiques scripturaires. Le rite byzantin a fixé son choix sur neuf odes qu'il récite à Matines ; le rite syrien-occidental, et le rite chaldéen aussi, sur trois cantiques seulement : Exode (15,1-21), qui est la première ode chez les Byzantins, Isaïe (42-10-13 et 45,8) et Deutéronome (32,1-43), qui est la troisième ode, pratiquement la deuxième des Byzantins. Le rite syrien y ajoute trois autres cantiques : le Magnificat, les Béatitudes et la Grande Doxologie, qui correspond en partie au Te Deum. Beaucoup de manuscrits, depuis le vi^e siècle, présentent ce recueil de cantiques à la fin du psautier. D'autres manuscrits syriens, à dater du viii^e siècle, proposent au contraire la série des neuf cantiques en usage dans le rite byzantin. Les plus anciens parmi eux viennent probablement de Jérusalem ; un autre, conservé aujourd'hui à Berlin, a été écrit dans les environs de Tripoli par un Libanais, avant le x^e siècle. Cependant, tous ces psautiers, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, suivent la recension de la Peschitto.

Entre les chants des psaumes et des cantiques scripturaires ou après eux, les chrétiens ont lu, surtout dans leurs réunions des vigiles, de longs passages des livres sacrés. Dans son étude, Baumstark porte son attention uniquement sur l'*Évangélaire*. L'évangile se lit chez les Syriens, non seulement à la messe, mais aussi aux Vêpres, aux Matines et, rarement, à l'Office de nuit. Or, notre savant a observé que les évangélistes provenant de la Mésopotamie suivent presque toujours la recension de la Peschitto ; au contraire, ceux qui ont été écrits soit à Jérusalem, au couvent de Saint-Marc, soit en Egypte, au couvent de Notre-Dame des Syriens, dans le désert de Scété, emploient une version syriaque plus jeune, faite par Thomas d'Héraclée au vii^e siècle dans le monastère de Saint-Antoine, près d'Alexandrie. Cette version héracléenne n'est pas reçue seulement dans les églises et les monastères de la Palestine et de la Syrie occidentale, mais a pénétré aussi, vers le x^e-xi^e siècle, à Mélitène qui était alors une résidence patriarcale. Plus tard, les évangélistes entremêlent les deux recensions, indiquant la même péricope à lire : à la messe selon la Peschitto, et aux Vêpres ou à Matines selon

la version héracléenne ou vice versa. Peut-on imaginer une meilleure co-existence ?

Psaumes, cantiques scripturaires, lectures bibliques, voilà autant d'éléments constitutifs de l'Office divin, empruntés à la parole de Dieu. Mais, dès le iv^e siècle au moins, l'Eglise accepta de chanter aussi les compositions poétiques de ses fils. A Antioche, au vi^e siècle, on rencontre le plus ancien livre de chants officiel ; plus tard on l'a appelé l'*Octoechos* de Sévère d'Antioche. C'est un recueil de chants brefs, appelés *macnyotho*, d'une seule strophe, destinée sans doute à être chantée comme antiphone entre les versets des psaumes et des cantiques bibliques ; ils se réfèrent toujours à la fête du jour. Ce recueil, accru, après la mort de Sévère d'Antioche, par d'autres compositions, fut traduit en syriaque une première fois, pendant la première moitié du vii^e siècle, par un abbé Paul, et une deuxième fois, avec une grande acribie, en 674/5, par Jacques d'Edesse. L'ordonnance de ces pièces selon l'ordre des huit tons musicaux n'a été opérée qu'après l'an mille, l'ordre primitif étant celui des fêtes de l'année liturgique.

Bien avant la traduction de ces poésies grecques et leur introduction dans la liturgie, avant même les luttes monophysites, les Syriens avaient composé, dans leur propre langue, des hymnes nombreuses et admirables. Parmi ces auteurs, il faut citer avant tout saint Ephrem. A lui remonte la création de deux espèces d'hymnes, le *madrocho* et le *soughito*. Le *madrocho*, lyrique et didactique, comprend un refrain : *onitha*, invariable ou presque, chanté par le chœur entre les strophes exécutées par le soliste. Une de ces strophes, souvent assez longues, a reçu la dénomination de *bayto*, en grec *οἶκος*, ce qui peut se traduire en français par stance et en italien par stanza. Le *soughito* est d'allure plus populaire, rédigé souvent en dialogue et dont les strophes sont reliées entre elles par un acrostiche. Plus tard cependant il prend une allure plus grave et plus didactique. Le manuscrit le plus ancien contenant les *madrochè* pour toute l'année ne remonte qu'à l'année 817/8 ; les manuscrits plus anciens ont péri, parce que, dès le ix^e siècle, ont commencé à circuler des livres comprenant des chants d'un genre nouveau et écrits dans

un style plus jeune. De même, dans le rite byzantin, les anciens kontakia ont cédé la place aux canons.

Un autre élément constitutif de l'ancien Office festival n'a pas seulement cédé la place à des compositions plus modernes, mais a disparu complètement : les *homélies* patristiques. Autrefois, pour se reposer un peu du chant des psaumes et des hymnes, on trouvait convenable de lire des sermons. Ce sermon en syriaque, appelé *mimro*, est bien spécial. Narratif ou instructif, ou les deux à la fois, il est rédigé en forme métrique, sinon en vers. Les auteurs les plus célèbres des *mimrè* sont saint Ephrem, Balaiï, Cyrillonas et les différents Isaac. Ces *mimrè* étaient généralement fort longs ; on en connaît un, composé par Isaac d'Antioche sur la fameuse addition au Trisagion « qui a été crucifié pour nous », qui compte plus de deux mille vers ; à Jacques de Saroug on attribue 760 *mimrè* dont plusieurs ont plus de mille vers.

Il est évident que toutes ces pièces ne sont pas d'égale valeur, et il faut croire que certains Syriens préféreraient à ces élucubrations, parfois fastidieuses, les homélies des grands Pères grecs des iv^e, v^e et vi^e siècles. En tous cas, ils traduisirent, pour l'usage liturgique, les homélies de saint Jean Chrysostome, de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, qu'on trouve déjà dans un manuscrit du vi^e siècle au couvent de Notre-Dame des Syriens en Egypte. Ils traduisirent évidemment les discours de saint Cyrille d'Alexandrie et les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Ces textes en prose furent réunis dans un livre appelé *turgomo* et ordonnés selon l'année ecclésiastique ; quoique jusqu'ici on n'ait découvert aucun exemplaire de ce livre, on ne peut douter de son existence. Au viii^e-ix^e siècle, les deux genres sont mêlés dans les homiliaires ; tantôt les Pères grecs sont mieux représentés, et tantôt les auteurs de langue syriaque.

Dès la fin du ix^e siècle, on signale un livre composite dans lequel, aux homélies, se mélangent les hymnes et c'est au livre de cette espèce que se rattache pour la première fois le nom de *Fanqitho*, outre le nom de *Houdra* qu'il porte parfois aussi.

Les poètes et les mélodes foisonnent en Syrie. Quand

Jacques d'Edesse traduisit le livre de chants de Sévère d'Antioche, celui-ci contenait 366 chants ; au ix^e siècle, il en comptait 402 et au xi^e siècle 465, c'est-à-dire cent nouvelles pièces créées à l'imitation des anciennes. Mais des genres nouveaux surgissaient. Au vi^e siècle, un simple potier, Siméon de Gésir, dont Jacques de Saroug admira la veine poétique, créa le *qolô* appelé *qouqitho*. Sur les mélodies du potier, d'autres poètes composèrent un nombre considérable de qolè qui entrèrent dans les livres liturgiques. On peut rapprocher ce genre des hymnes que les Latins chantent pendant la procession de la Chandeleur, pendant celle des Rameaux et pendant le Mandatum du Jeudi-Saint. Le *qolo* aujourd'hui a souvent quatre strophes, les deux premières étant précédées par un verset des psaumes, l'avant-dernière par le « Gloria Patri » et la dernière par le « Et nunc ».

Au ix^e siècle, sinon plus tôt, apparut une autre espèce d'hymne, le *bo'outho*. C'est un genre moyen entre le mimro et madracho. Au madracho il emprunte les strophes coupées par un refrain, au mimro la longueur des vers. Par son contenu, il accorde beaucoup de place à la supplication et à l'exhortation à la pénitence, sans exclure la prière de louange, ni même la narration. Plus que d'autres, le *bo'outho* se rapproche, par son contenu et par sa fonction, des hymnes du Bréviaire romain. Au terme de son évolution, il se présente sous trois formes : l'hymne ephrémétique qui a des vers de sept syllabes, l'hymne balaïque de cinq et l'hymne jacobite de douze ; inutile d'ajouter que saint Ephrem, Balaï et Jacques de Saroug ne sont pas les auteurs de toutes ces hymnes.

Les qolè et les bo'wotho sont parfois réunis dans un seul livre ; au ix^e siècle, on rencontre un manuscrit contenant des homélies, des madrachè, des soughyotho, des qolè et des bo'wotho, mais bientôt domine le livre appelé Fanqitho, comprenant les quatre espèces d'hymnes, sans les homélies dont la lecture était tombée en désuétude. Cependant, les données manquent pour pouvoir déterminer la provenance et la date d'apparition du recueil qui fera fortune.

Un dernier genre de chant liturgique provient du

développement du chant responsorial ; au lieu d'intercaler comme refrain, entre les versets successifs d'un psaume, toujours la même brève composition, on a voulu varier cette strophe qui, par le fait même, perdait son caractère de refrain ; on a fini par composer autant de strophes qu'il y a de versets dans un psaume. Les Byzantins connaissent bien, à l'orthros du Samedi-Saint, le chant du long psaume 118 : entre chacun de ses 176 versets se chante une composition poétique de deux lignes environ. Celui qui rédige ces petites strophes, compose un poème qui remplace la répétition habituelle du refrain et qui a reçu le nom de *ényono*. Ce sont les *ényonè* que l'Office syrien intercale encore aujourd'hui au psaume 50 et au psaume 140 des Vêpres, au psaume 133, au Magnificat et aux psaumes 148-150 de l'Office de Nuit, et aux psaumes 50, 63, 19, puis au Cantique d'Isaïe, au Magnificat et aux psaumes 148-150 des Matines. Le nombre des strophes est resté assez réduit dans le rite syrien et n'a jamais supplanté le texte biblique. Au contraire, dans le rite byzantin, dès le VII^e siècle, avec saint André de Crète, puis avec saint Jean Damascène et son frère Cosmas, le nombre des strophes qui ornent les cantiques scripturaires et forment ensemble ce qu'on appelle le « canon » se développa tellement qu'on les chanta désormais pour eux-mêmes, abandonnant complètement le chant des odes scripturaires. Mais les stichères, que les Byzantins chantent entre les versets du psaume 140 aux Vêpres et des psaumes 148-150 des Laudes, ne suppriment pas le texte des psaumes et c'est avec eux qu'il faut comparer les *ényonè* du rite syrien. Ce sont d'ailleurs ces stichères qui furent traduits partiellement en syriaque et se trouvent dans les livres sous le nom de *gonounè yawnoyè*. Dès le IX^e siècle, ils pénétrèrent dans l'Office syrien et c'est par eux que l'influence hellénique s'est fait le plus sentir dans la liturgie syrienne. Ils n'ont pas pu cependant écarter complètement les *ényonè* existants ou, comme on disait, les « canons anciens », parce qu'il n'y en avait pas assez pour toutes les fêtes du calendrier syrien et parce que le rite byzantin n'en possède pas pour certains passages de l'Office où le rite syrien les emploie.

Le livre mixte donnant avec les *ényonè* aussi les *qonounè*, connu sous le nom de *tropologûn*, à cause des tropaires en l'honneur des saints qu'il contient, proviendrait d'Edesse, selon un manuscrit du *x^e* siècle. Au contraire, les manuscrits écrits à Jérusalem ou à Damas ne présentent pas ce mélange des deux sources.

Pour recueillir dans un seul volume les éléments divers qui constituent l'Office divin, on a essayé plusieurs systèmes. Le plus simple était celui de ranger les différentes collections, les unes après les autres, chacune disposant sa matière selon l'ordre de l'année ecclésiastique ; ce système fut adopté par un manuscrit du *ix^e-x^e* siècle. Dans un autre manuscrit, qui appartient au siècle suivant, nous trouvons réunis, sous les jours successifs de l'année, les *qolè* et les *ényonè* ; comme les *qonounè* y manquent, l'original doit remonter au *viii^e* siècle. Finalement, une œuvre en quatre volumes, un *Fanqitho*, réunit tous les éléments, que nous avons étudiés jusqu'ici, disposés selon l'ordre de l'année ecclésiastique. Ces volumes ont été écrits en 1005/6 et 1006/7 dans le monastère des Syriens, au désert de Scété, par un moine originaire de Mésopotamie, pour une communauté de Tagrit en Orient ; c'est un beau mélange d'éléments mésopotamiens et syro-égyptiens. C'est ce type de *Fanqitho* qui a survécu. Après le *xv^e* siècle, ce livre liturgique se divisa généralement en deux ou trois volumes, le premier, hivernal, contenant les offices qui vont du Dimanche de l'Annonciation, correspondant à notre Avent, jusqu'au Carême ; le deuxième, estival, allant de Pâques à la fin de l'année liturgique et le troisième comprenant les Offices du Carême et de la Semaine Sainte.

Parmi les éléments constitutifs de l'Office divin il en est un qui n'a pas encore été touché dans cette étude et qui certes n'est pas le moins important : la prière. Si on n'en a pas parlé jusqu'ici, c'est qu'il ne paraît pas dans les documents et recueils examinés précédemment ; en effet, la prière récitée ou chantée par le prêtre et le diacre, apparaît presque toujours seule. Baumstark signale trois espèces de prière dans l'Office divin : celle qui ouvre la psalmodie et est désignée par le nom commun de *s'loutho* ; puis la prière de bénédiction qui termine tout

office chez les Syriens, le *houttomo* ; enfin, une dernière espèce qui se dédouble, c'est d'une part le *korouzoutho*, correspondant à la prière diaconale du rite byzantin, et d'autre part le *sedro*, prière sacerdotale qui serait, dans l'hypothèse de Baumstark, issue de la litanie diaconale. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, le *sedro* est très employé dans la messe, dans les rites sacramentaux et dans l'Office des Syriens. Généralement, il se compose de trois parties : un *prooemium*, fait surtout de louanges envers la personne à laquelle est adressée la prière ; ensuite, le corps de la prière qui s'appelle *sedro* et a donné son nom à tout l'ensemble ; enfin le *etro*, prière d'encensement, puisque, en règle générale, le *sedro* est accompagné d'un encensement. Comme le patriarche Jean I^{er}, qui gouverna son Eglise au milieu du vi^e siècle, reçut le surnom de *Jean des sedrè*, il faut croire qu'il avait composé un bon nombre de ces prières et que déjà au vi^e siècle a dû exister un recueil de *sedrè*, ordonnés selon l'ordre de l'année liturgique. On ne possède cependant pas un manuscrit de l'époque ; mais en 1198/99 le patriarche Michel-le-Grand fit composer un recueil semblable, qu'on conserve encore. On l'appela le *livre des houssoyè*. Ses prières ne furent versées dans l'ordre du Fanqitho que dans l'édition de Mossoul de la fin du siècle passé.

De l'étude qui précède Baumstark tire deux conclusions. La première regarde les différentes étapes, et essais par lesquels a passé le Fanqitho avant de devenir le livre liturgique qu'il est aujourd'hui chez les catholiques et chez les dissidents, chez qui il ne contient pas encore les prières du *sedro*.

La deuxième conclusion est beaucoup plus intéressante et Baumstark la résume en ces mots : dans l'Office festival syrien, on constate un compromis continu entre les créations originaires de la Mésopotamie, du milieu et de la culture vraiment aramaïque, et celles provenant de l'Ouest gréco-syrien. En effet, à côté de la Peschitto, traduction syriaque faite directement sur l'hébreu, on emploie la version héracléenne faite sur la Bible grecque des Septante ; à côté des *madrochè* et des *soughyotho* de l'époque classique de l'ancienne littérature chrétienne aramaïque, on se sert

du livre de chant de Sévère d'Antioche traduit en syriaque ; à côté des mimré poétiques composés en syriaque, on lit les homélies en prose traduites du grec ; à côté des *enyonè* syriaques, on chante les canons grecs traduits. Tout cela témoigne de la force avec laquelle les éléments occidentaux ont cherché à pénétrer dans l'Office composé d'abord en Mésopotamie dans la langue du pays. Pour la liturgie de la messe, cette pénétration hellénistique a été bien plus complète, puisque la liturgie grecque de saint Jacques, originaire de Jérusalem, a évincé la liturgie et les textes d'origine édessénienne et mésopotamienne.

Dès lors, le rite syrien présente une image analogue à celle que Duchesne a tracée de l'évolution de la messe occidentale où les rites romain et gallican s'opposaient. Mais on ne peut parler que d'une simple analogie qui laisse place à des différences profondes et significatives entre les deux cas. En Occident, la liturgie romaine était déjà solidement formée lorsqu'elle fit la conquête du territoire de l'ancienne liturgie gallicane, Milan et Tolède exceptés, quoique dans cette rencontre, elle-même se modifiât en bien des points. En Syrie, il ne s'agit pas d'un conflit entre deux rites pleinement formés, dont l'un d'eux va remporter une victoire décisive sur l'autre. En effet, au fur et à mesure que le rite syrien est en train de se former par des accroissements, des enrichissements et des renouvellements internes, il reçoit, au cours des différentes étapes de son évolution, l'offre de productions originairement grecques qu'il s'empresse d'accueillir, au moins partiellement, dans son sein. Ces productions se déversent en flots dans la liturgie aramaïque sans pourtant la submerger ; au contraire, l'élément mésopotamien reste toujours prépondérant, mais ne peut empêcher sa liturgie d'être en quelque sorte hellénisée.

D'où viennent ces apports occidentaux ? Certainement, rien de Constantinople, mais tout vient de la Syrie elle-même. L'*Octoechos* de Sévère vient d'Antioche, c'est clair. La version héracléenne de la Bible est l'œuvre d'un syrien travaillant en Egypte. Mais c'est, sans aucun doute, surtout de Jérusalem que proviennent les textes qui s'infiltrèrent dans la liturgie mésopotamienne. Les « canons » grecs

traduits en syriaque, qui forment l'élément le plus important de cette invasion dans l'Office festival, sont spécifiquement palestiniens. Si on se figure la grande influence qu'a exercée Jérusalem sur la liturgie arménienne, par exemple dans les offices de Noël et de l'Épiphanie, on ne sera pas étonné de retrouver la même influence dans la liturgie des Syriens qui ont toujours eu des relations assidues avec le monde palestinien. Cette influence paraîtra encore plus grande si on considère que le couvent des Syriens dans le désert égyptien de Scété était comme une dépendance de la communauté monophysite de Jérusalem. Et d'autre part, nous voyons comment les moines de Mésopotamie entretenaient les relations les plus étroites avec ce même monastère de moines syriens établis en Egypte. On se rappelle cet abbé Moïse, originaire de Mésopotamie, qui, au ^x^e siècle, entreprit, dans l'intérêt de son monastère, un voyage à la cour des califes et rapporta pour la bibliothèque de son couvent 250 manuscrits de grande valeur, illustrant l'art sassanide. Scété était donc un point de contact important, entre l'Orient et l'Occident, au sein de l'Eglise monophysite.

De cet Occident arrivaient des créations faites par des orthodoxes ; les monophysites ne craignaient pas de les accepter dans leur liturgie. Bar Hebraeus qui s'est posé la question, s'en est expliqué en ces termes en parlant de saint Jean Damascène : Quoique ce Qourini soit du parti des Synodéens (Chalcédoniens), comme il n'a osé, dans ses « canons », mentionner toutes ces histoires contentieuses qui ont provoqué la scission, ses « canons » ont commencé à pénétrer dans nos églises, tant en Orient qu'en Occident.

Baumstark, s'appuyant dans ses travaux sur une analyse minutieuse, peut-être parfois trop rapide de ces documents, n'hésitait pas à en tirer des conclusions de large portée. Peut-être s'est-il illusionné quelques fois, mais dans le cas présent, il ne s'est pas trompé en nous révélant les deux composantes de la liturgie syrienne et en évaluant à leur juste mesure l'apport de chacune d'elles.

Alphonse RAES, S.J.

L'EXPANSION DE L'EGLISE SYRIENNE EN ASIE CENTRALE ET EN EXTREME-ORIENT

L'histoire de l'expansion de l'Eglise syrienne jacobite au Moyen Age est plus difficile à retracer que celle des Eglises chaldéenne ¹, byzantine ² et arménienne ³. Si nous sommes assez bien renseignés sur son organisation ecclésiastique régulière qui englobait le Moyen-Orient et s'avancait jusqu'aux abords de la Haute Asie, nous ne disposons que de quelques informations fragmentaires dues à Marco Polo sur son avancée en Asie centrale, jusqu'aux portes de la Chine. Il est invraisemblable que les Syriens se soient arrêtés là et n'y aient pas pénétré. Mais si nous avons quelques témoignages sur l'existence de diverses communautés chrétiennes dans la Chine des Yuan à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e, nous n'avons pas de mention explicite qui nous renseigne sur l'activité de ces communautés syriennes.

Avec le don de divination, appuyé sur une information prodigieuse, qui le caractérisait, le grand orientaliste Paul Pelliot ne mettait pas en doute la présence des Jacobites en Asie centrale et en Extrême-Orient. Dans l'article consacré à l'expansion chaldéenne qu'il a publié au début de la guerre de 1914 sur *Chrétiens d'Asie centrale et*

1. Sur l'expansion de l'Eglise chaldéenne, J. Dauvillier, *Les provinces chaldéennes de l'extérieur au Moyen Age*, Mélanges Cavallera, Toulouse, 1948, p. 260-316 ; L. Hambis, *Notes sur quelques sceaux-amulettes nestoriens en bronze*, Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XLIV, fasc. 2, Hanoï, 1954, p. 483-525 ; *Deux noms chrétiens chez les Tatar au XI^e siècle*, Journal asiatique, t. CCXLI, 1953, p. 473-475 ; *Notes préliminaires à une bibliographie de Bayan le Märkit*, *ibid.*, p. 215-248, notamment p. 246-247.

2. J. Dauvillier, *Byzantins d'Asie centrale et d'Extrême-Orient au Moyen Age*, Mélanges Jugie, Revue des études byzantines, t. XI, Paris, 1953, p. 62-87.

3. J. Dauvillier, *Communication au IX^e congrès international d'études byzantines faite à Thessalonique en avril 1953*, *en-core inédite*.

d'*Extrême-Orient*, afin de consigner, à tout hasard, les résultats essentiels de ses recherches à cette époque ⁴, il s'est borné à signaler l'existence de quelques missions jacobites ⁴.

C'est cette expansion de l'Eglise jacobite d'Antioche en Asie centrale et en Extrême-Orient qu'en suivant les pas d'un maître vénéré, nous essayerons de retracer ici, malgré la part d'ignorance et d'incertitude qu'elle comporte et la trop large place que nous devons laisser aux conjectures.

D'après Grégoire Bar Hebraeus (bar 'Ebhrayâ), les Jacobites avaient déjà cinq évêques en Mésopotamie, avec un métropolite qui résidait au cloître de Mâr Mattai, quand ils réorganisèrent leur Eglise, en profitant de la paix établie entre les Perses et les Byzantins.

C'étaient les évêques de Shîggar, (région montagneuse à l'ouest de Mossoul, autour du village actuel de Beled), de Bêth Nûhadrà (entre le Tigre et le Khabûr), de Bêth Ramman, et de Shiarzûr ⁵, (entre 'Arbêl et Hamadân, à 22 parasanges de Holwân, d'après 'Abu'l Feda).

Sous le patriarche Athanase le chamelier (Athanasios Gammâlâ), en 629, les évêques jacobites de l'empire perse donnèrent toute puissance au « grand métropolite » de Taghrîth sur toute « l'Eglise orthodoxe située en Orient » ⁶. Athanase institua ce dernier, suivant l'expression de la *Chronique de Se'ert*, son vicaire dans l'empire perse ⁷. Telle est l'origine du maphrian d'Orient, à la fois représentant et émule du patriarche syrien d'Antioche, et qui jouissait de pouvoirs presque aussi étendus que lui.

Le premier maphrian ensuite élu par les évêques « d'Orient », Marûthâ, (629-649), dans une assemblée tenue au couvent de Mâr Mattai (Saint-Mathieu), établit douze diocèses qui relevaient de lui — treize si on ajoute le dernier, laissé au métropolite de ce couvent.

Ce sont :

4. T'oung Pao, t. XV, 1914, p. 623-644.

5. *Chronicon ecclesiasticum*, éd. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, Louvain, 1872, sect. II, col. 119.

6. *Ibid.*, col. 119-121.

7. *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* éd. Addai Scher et R. Griveau, 2^e partie (II), *Patrologia orientalis*, t. XIII, fasc. 4, Paris, 1919, p. 543.

1° Le Bêth °Arbâyê, région au nord de la Mésopotamie, entre Mossoul (Mosul), le Tigre et le Khabûr. La métropole chaldéenne était Nisibe.

2° Shîggar ou Singar.

3° Ma°altâyê ; Ma°altâ est aujourd'hui un village à une heure à l'ouest de Dehok, à environ 60 kilomètres au nord de Mossoul.

4° 'Arzûn, 'Arzôn dans la prononciation orientale, ancienne capitale de l'Arzanène (Ἀρζωνή) aujourd'hui Erzen, dans le Kurdistan, sur la rive gauche et au nord du Tigre ; la ville était située à l'est de Maiperqat, à mi-chemin entre cette ville et Se°ert.

5° Gûmal ou Gûmel (que la *Chronique de Sé°ert* appelle Margâ) et qui est situé dans la haute vallée de Margâ, au nord-est de Mossoul.

6° Bêth Ramman, nommé aussi Bêth Wâzîq.

7° Karmé, probablement Karma Qastra, dans la région de Taghrîth ; le siège a été uni par la suite à celui de Hasasâ, qui est dans cette région.

8° Gazartâ de Qardû, « L'île de Qardû », qui correspond à Bêth Zabhdai ; c'est le nom ancien que porte la ville située dans l'île du Tigre appelée de nos jours Djezireh ibn °Omar.

9° Bêth Nûhadrà.

10° Pêrôz Shabûr, aussi appelée en persan Ambar, « Le magasin », Ἀμβαρά, Ἀβαρά, Ἀβορέων, Φρούριον des Byzantins, sur la rive orientale de l'Euphrate, au nord du canal Saqlawiya et au nord de Qala°at Fellûdja.

11° Sharzûl (Shîârzûr, Shaherzôl), τὸ Σιαρσοῦρων.

12° Le diocèse des Arabes chrétiens, qui sont les Taghlibites, tribu nomade.

13° Enfin le diocèse de Ninive, attribué au métropolitain du monastère.

D'après Elie de Nisibe, qui reproduit Ishô°denah de Basrà, dans cette assemblée tenue au couvent de Mâr Mattai, les Jacobites n'auraient institué que dix évêques ; plus tard seulement, après la construction de Bagdad et de Gazartâ (Qardû), ceux-ci auraient atteint le chiffre de douze ⁸.

8. *Chronographie d'Élie Bar Shînâyâ, métropolitain de Nisi-*

Dès la première moitié du VII^e siècle, avant même la conquête arabe, quelques colonies jacobites s'étaient établies dans les régions les plus éloignées de l'empire sassanide, à la suite du flux et du reflux amenés par les guerres entre Perses et Byzantins. Les Perses, en effet, avaient déporté jusqu'aux extrémités de leur territoire les prisonniers faits au cours de leurs campagnes victorieuses dans l'empire byzantin. Bar Hebraeus indique que les habitants d'Edesse, emmenés en captivité par les Perses après la prise de cette ville, en 602 ou 603, se fixèrent au Ségestân et au Khorâsân ⁹.

Ces colonies s'accrurent ensuite par l'arrivée de marchands syriens, venus à la suite des armées byzantines, lorsqu'à son tour Heraclius porta les armes jusqu'au cœur du pays adverse. Au dire de la *Chronique de Se'ert*, après la campagne victorieuse d'Heraclius (627), un général de Khusrô II passé au service des Byzantins, Shahrir ou Shahryon, était accompagné de neuf cents marchands jacobites, originaires de la Syrie. Lorsque Shahrir fut tué, ils ne purent retourner dans leur pays et allèrent au Khorâsân, d'où ils se dispersèrent au Ségestân, à Hérat, et au Djordjân ¹⁰. Ce dernier terme désigne le Gurgân, en Hyrcanie, au sud-est de la mer Caspienne.

Lorsque les Arabes envahirent l'empire sassanide, le maphrian Marûthâ leur ouvrit les portes de la ville de Taghrîth, de sorte qu'aucun des habitants ne subit de dommage. Et Bar Hebraeus ¹¹, que confirme la *Chronique de Se'ert* ¹², note qu'à cette époque les Jacobites se multiplièrent en Perse. En effet, les Nestoriens cessaient de bénéficier de la protection des rois sassanides qui, dans les périodes de tolérance, considéraient assez souvent que seul le christianisme de rite chaldéen devrait être admis dans leurs états.

be, éd. L. J. Delaporte, Paris, 1910, p. 79. J. L. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 241, se contente de dire que cette liste, complétée par les évêchés du Ségestân, d'Hérat et d'Azerbaïdjan, est beaucoup trop longue pour le VII^e siècle.

9. *Op. cit.*, col. 125.

10. *Op. cit.*, p. 545.

11. *Op. cit.*, col. 123-125.

12. *Op. cit.*, p. 545.

Tout à l'extrémité du monde perse, désormais soumis aux Arabes, les Jacobites du Khorâsân et du Ségestân, continue Bar Hebraeus, envoyèrent une députation au maphrian Marûthâ, pour lui demander des évêques. Celui-ci leur donna trois évêques et consacra l'un pour le Ségestân, l'autre pour Hérat, le dernier pour l'Azerbaidjan. C'est ainsi, conclut-il, que la foi « orthodoxe » se répandit rapidement dans tout l'Orient ¹³. La *Chronique de Sécert* confirme ce récit, en attribuant cette initiative au patriarche Jean I^{er} de Sedra ¹⁴ (636-648), disciple et successeur d'Athanase.

Une liste des évêques jacobites consacrés depuis le patriarche Sévère (511-540) jusqu'à Michel I^{er} le Syrien (1166-1199), placée en appendice à la célèbre *Chronique* de ce dernier patriarche ¹⁵, apporte quelques précisions sur les sièges épiscopaux — et donc les centres jacobites — situés en « Orient », c'est-à-dire en Mésopotamie et en Perse.

En plus des sièges déjà mentionnés, cette liste cite Bagdad ; « la ville des Arabes » (probablement Hirta ou 'Akûla) ; Bahrin ou Behrin, ville voisine de Karma) ; Hadeth ou Hadîthâ (dénomination qui correspond à deux villes, l'une en Mésopotamie, non loin d'Anbar ou Pêrôz Shabûr, l'autre sur le Tigre). L'Arménie ou Grande Arménie avait aussi son évêque, de même que le Bêth Parsâyê, ou pays des Perses.

Plus énigmatique est le siège que J. B. Chabot transcrit 'Abadqawan, évêché de la Perse, probablement identique à celui d'Akazqawan. D'après notre savant collègue M. Benvéniste, on peut hésiter entre deux identifications : 1° 'Abaskûn, dans le Gurgân, sur la côte sud-est de la Caspienne. C'est une ville souvent mentionnée par les historiens, et qui a été assez importante pour que la Caspienne, pour un temps, en ait pris le nom.

2° A l'extrême sud du Fars, à l'entrée du golfe Per-

13. *Op. cit.*, col. 125-127.

14. *Op. cit.*, p. 545. D'après la *Chronique de Sécert*, l'avènement de Jean I^{er} se placerait en 631.

15. Ed. J. B. Chabot, *Les évêques jacobites du VIII^e au XIII^e siècle, d'après la Chronique de Michel le Syrien*. *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, 1899, p. 444-451, 495-511, t. V, p. 605-636.

sique, une grande île porte les noms d'Abarkâfân, 'Abar-kumân ou encore Banî Kawân ¹⁶.

Comme le Bêth Parsâyê n'est cité qu'une seule fois, sous le patriarche Denys de Tell-Mahrê (818-845), qui par ailleurs n'a pas consacré d'évêque pour 'Abadqawan ou 'Akazqawan, il est vraisemblable que ce nom de Bêth Parsâyê désignait l'évêché dont la résidence était établie à 'Abarkâfân.

Le siège de Gurgân apparaît sous le patriarche Cyriaque (793-817). Pendant le patriarcat de Denys de Tell-Mahrê ont été successivement consacrés trois évêques pour ce diocèse. Dans la suite, ce nom n'apparaît plus dans les listes épiscopales. Il semble donc que ce groupe jacobite ait disparu dans la seconde moitié du ix^e siècle.

Les Syriens jacobites manifestèrent un esprit de prosélytisme qui inquiétait les Nestoriens. Le patriarche chaldéen Timothée I^{er} (779-823), dans une lettre à son ami le métropolitain Serge de 'Elam, estime qu'il faut placer un bon dialecticien sur le siège métropolitain de Hérat, à cause de la présence des Jacobites ¹⁷.

Ce siège jacobite de Hérat étant devenu métropolitain sous le règne de Denys de Tell-Mahrê (818-845), au témoignage de la liste épiscopale qui accompagne la *Chronique* de Michel le Syrien.

L'évêque du Ségestân, dans le sud-est de la Perse, résidait à Zarang ; tel est, en effet, le siège pour lequel Denys de Tell-Mahrê consacra un évêque, habituellement désigné par le titre du Ségestân.

Ce siège devient métropolitain sous le patriarcat de Jean III (846-873), redevient évêché sous Jean V (936-953) pour être restauré comme métropole par Jean IX (1042-1057).

L'évêque du Khorâsân porte habituellement le titre que J. B. Chabot transcrit par 'Aphrah, et qui est vraisemblablement Farah, où ce prélat devait résider, comme

16. Nous remercions bien vivement notre éminent collègue M. Benveniste, professeur au Collège de France, de ces précieuses indications qu'il nous a données.

17. Lettre XXV, O. Braun, *Timothei patriarchæ I epistolæ, Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, Ser. II, t. LXVII, p. 141.

nous l'indique M. Benvéniste. Cette ville est située sur la rivière du même nom, au sud de Hérat, dans l'Afghanistan actuel, et a été importante au Moyen Age. A partir du patriarche Théodose (887-896), l'évêque du Farah obtient le rang de métropolitite, mais à partir du patriarcat de Jean IV (910-922) il est parfois qualifié de simple évêque, pour redevenir métropolitite sous le règne de Jean VIII bar^cAbhdûn (1004-1030).

Ces titres métropolitains accordés à des évêques aussi lointains, laissent deviner l'importance de ces sièges et l'étendue de leur territoire.

Mais l'organisation de l'Eglise jacobite d'Antioche ne paraît pas s'être étendue plus avant. Au delà, les groupes de Syriens jacobites qui commerçaient sur les routes de l'Asie centrale ne semblent pas se rattacher à une hiérarchie ecclésiastique régulière, qui aurait relevé du maphrian de Taghrîth. A lire Bar Hebraeus, on constate que l'organisation diocésaine s'arrêtait aux limites extérieures du Khorâsân et de l'actuel Afghanistan.

Grâce à quelques indications fugitives de Marco Polo, nous savons que dans la seconde moitié du XIII^e siècle, les Jacobites avaient des colonies aux deux extrémités du Turkestan chinois, l'actuel Sin-kiang. La première était établie dans le sud-ouest de cette contrée, à Yârkend, oasis située au pied du Pamir, et baignée par le Yârkend-daryâ, nom véritable du Tarim. D'après Marco Polo, la population de cette province est musulmane dans son ensemble ; mais on y rencontre en petit nombre des chrétiens nestoriens et des Jacobites ¹⁸.

Cette ville est située sur la piste caravanière ancienne qui longe l'Altyn Dagħ (en turc « montagne de l'or »), en suivant l'arc de cercle qui est tracé par les oasis du sud du Turkestan, conduit à Khotan, Tcharghalîq, (le « Lop » de Marco Polo), puis à Touen-houang, aujourd'hui dans le Kan-sou, mais alors dans les marches extérieures de la Chine. De là, on gagnait Sou-tcheou, Kan-tcheou, Lan-tcheou et enfin Si-ngan-fou. C'est l'une des branches les

¹⁸. *Il Milione*, éd. L. F. Benedetto, Florence, 1928, p. 41 ; éd. A. C. Moule et P. Pelliot, *Marco Polo, the description of the world*, t. I, 1928, p. 146.

plus anciennes de la route de la soie ; elle était jadis fréquentée au temps des Han, a été suivie par Hiouen-tsang et par les pèlerins bouddhistes, puis par Marco Polo entre 1271 et 1275.

Un peu plus au nord, partait de Kâshgar la route la plus fréquentée, qui passait par Kutchâ, Leou-lan, dont les ruines ont été exhumées par Sven-Hedin, contournait le Lob-nor et aboutissait aussi à Touen-houang.

L'autre colonie jacobite était située au pays ouïgour à Ghingintalas (l'orthographe n'est pas certaine et on trouve les variantes Ginchintalas, Ghyenghintalas), à l'extrémité nord-est du Turkestân, non loin de la Mongolie.

Ce terme semble désigner une région située au nord de Turfân et de Beshbalîq, au nord de la chaîne des T'ien-chan. Le grand Khan Qubilai, sur les conseils de son ministre musulman 'Akhmed, y faisait exploiter, depuis 1267, des mines d'amiantes, ces fils de soie minéraux que Marco Polo appelle « salamandre », en chinois chō-jong. Notre voyageur vénitien en avait entendu parler par un certain Çur-ficar, c'est-à-dire Sulfaqâr, sans doute, comme le pensait Paul Pelliot, un ouïgour musulman, qui y avait travaillé comme ingénieur pendant trois ans pour le compte du souverain mongol. Paul Pelliot a montré que la ville ouïgoure de Beshbalîq ou Beshbaligh (en turc « Les cinq villes »), en chinois Pie-sseu-ma, doit être recherchée près du site de l'actuelle Dzinsa ou Bjimsa, au nord-ouest de Kou-tch'eng ¹⁹.

D'après Marco Polo, la majorité de la population était idolâtre, entendons bouddhiste. Mais on y trouvait aussi des musulmans et des Turcs qui suivaient la loi des chrétiens nestoriens et des Jacobites ²⁰. Cela laisse entendre que cette colonie syrienne comprenait, comme celle des Nestoriens, des Turcs convertis au christianisme de rite syriaque. Nous pouvons ainsi soupçonner que ces Syriens, eux aussi, avaient réussi à convertir une partie de la population indigène, constituée par les Turcs ouïgour. A cette époque, une importante partie des Turcs d'Asie centrale

19. *T'oung Pao*, t. XXVIII, 1931, p. 140 ; R Grousset, *L'empire mongol*, Paris, 1941, p. 512-513.

20. Ed. L. F. Benedetto, p. 47 ; éd. Moule-Pelliot, p. 156.

avaient embrassé le christianisme et, comme l'a écrit l'auteur anonyme de la *Vie de Ya(h)bhalahâ III*, avaient attaché à leur cou le joug de la loi chrétienne.

Or, cette dernière colonie se plaçait non loin de la piste caravanière la plus fréquentée au XIII^e siècle. Ouverte au début de notre ère, elle avait l'avantage de raccourcir considérablement le chemin qui menait en Chine. On pouvait de là gagner la Mongolie ; un embranchement conduisait à Kouei-houa (ou Koukou-khoto), au nord de la grande boucle du Fleuve Jaune, pays occupé par les chrétiens öngüt, de rite chaldéen ; un autre menait à Touen-houang et de là à Sou-tcheou et à Si-ngan-fou.

Les Syriens jacobites ont-ils eu d'autres colonies en Asie centrale ? C'est fort possible. Marco Polo n'a pu tout voir et sur la piste caravanière qu'il a suivie, il a noté la colonie de Yârkend. Pour l'autre groupe jacobite, il en a appris l'existence d'une façon accidentelle. Quant à Jean de Plan Carpin et à Guillaume de Rubrouck, ils sont passés plus au nord, par la route des steppes ou du Qiptchâq, ainsi que l'a dénommée René Grousset. Elle conduisait de la Russie méridionale à la Mongolie, en passant par le nord du Khwârezm, les vallées du Talâs, du Tchou, de l'Ili et de l'Irtych. On ne saurait tirer argument de leur silence. L'ensemble des Jacobites devait emprunter la route de la soie, dont les divers embranchements sont situés plus au sud.

Les orientalistes russes N. Marr ²¹ et P. K. Kokovcov ²² admettent la présence de quelques Jacobites près du lac Issyq-köl, dans l'actuelle République soviétique des Kirghiz, où ont été découvertes de nombreuses pierres tombales chrétiennes, en majorité chaldéennes. Kokovcov invoque la forme du taw qu'on rencontre dans les inscriptions de quelques-unes de ces pierres tombales.

Les Jacobites se sont-ils arrêtés aux confins de la Mongolie, non loin des portes de la Chine, sans aller plus

21. *Arkaun, mongolskoe nazvanie christian v svjazi s voprosom ob Armjanach-Chalkedonitach, Vizantijskij Vremennik*, t. XII, fasc. 1-4, 1916, p. 1-68.

22. *Siro-tureckoj epigrafike Semiretchja, Izvestija imperatorskoj Akademii nauk*, 1909, p. 773-796.

avant ? Cela nous semble invraisemblable pour d'aussi habiles commerçants, surtout à une époque où la dynastie mongole avait établi la paix dans toute l'Asie centrale et extrême-orientale et où les caravaniers circulaient librement entre la Chine et le Proche Orient. Ils ont sans doute suivi les pas des Chaldéens et n'ont pas dû être inférieurs aux Byzantins — Russes, Géorgiens, Tcherkesses — qui ont accompagné les armées mongoles et aux Arméniens qu'on trouve établis dans les ports chinois et dans la capitale de la Chine des Yuan, à Khan-baliq (« La ville du Khan », l'actuelle Pékin).

Or, si Marco Polo nous entretient assez abondamment des Nestoriens établis en Chine, il ne dit mot des autres communautés chrétiennes, évidemment moins nombreuses et qui n'avaient pas la même organisation. C'est grâce aux missionnaires franciscains du XIII^e et du XIV^e siècles que nous connaissons leur présence.

Le franciscain frère Peregrino (Peregrinus de Castello), qui arriva à Khan-baliq en 1309-1310, puis devint évêque de Zaitûn (Ts'iuan-tcheou), déplore les résistances qu'en Chine une partie des Nestoriens apportaient à la prédication catholique. Quand Jean de Montecorvino, qui fut le premier archevêque catholique de Pékin, arriva dans le royaume du Grand Khan, écrit-il, aucun chrétien, de quelque condition ou de quelque nation qu'il fût, ne pouvait construire le plus petit oratoire, à cause de l'opposition des Nestoriens. Quels étaient ces chrétiens ? Frère Peregrino, dans la suite de la lettre, cite seulement ceux qui se sont montrés particulièrement favorables à Jean de Montecorvino : les Alains, (chrétiens de rite byzantin, de l'obédience du patriarche de Constantinople), qui sont au service du Grand Khan, et les Arméniens, qui construisent une belle église et se proposent de la donner à l'archevêque catholique.

Mais ce ne sont que deux exemples. Peregrino nomme *in globo* « les autres nations des chrétiens qui haïssent les Nestoriens schismatiques » ²³.

Jean de Montecorvino écrit dans une lettre que les

23. Éd. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, Quaracchi, 1929, p. 365-366.

Nestoriens ont acquis une telle prépondérance dans ces contrées, que jusqu'à sa venue ils ne permettaient pas à un chrétien quelconque d'un autre rite d'avoir n'importe quel petit oratoire et de prêcher une autre doctrine que la doctrine nestorienne ²⁴.

Cela laisse entendre qu'à côté des Alains et des Arméniens étaient établies d'autres communautés chrétiennes, sans doute assez réduites (ce qui explique le silence de Marco Polo). Parmi elles, nous soupçonnons la présence de Syriens jacobites.

Des textes chinois, qui ont été révélés par Paul Pelliot et par ses disciples, font connaître l'existence d'un certain nombre de chrétiens, non seulement au sein des tribus turques ou mongoles de la Haute Asie, mais encore en Chine, d'abord au temps des T'ang dès le ^{vi}e siècle, puis sous la dynastie Kin et surtout sous la dynastie mongole des Yuan. Or ces textes ne distinguent jamais entre chrétiens et n'indiquent jamais à quelle communauté ils appartenaient.

Nous notons un certain nombre de noms syriaques transcrits en chinois ; presque toujours ils révèlent la prononciation orientale, qui est celle des Chaldéens, qui étaient évidemment les plus nombreux en Extrême-Orient. Pourtant certaines transcriptions font songer à la prononciation occidentale, qui est celle des Jacobites. Mais il ne faudrait pas conclure trop rapidement. Le syriaque oriental avait une notation de voyelles sans doute plus riche que celle du syriaque occidental, mais qui ne tenait pas compte de toutes les nuances de prononciation. Le néo-syriaque, conservé par les tribus assyriennes qui ont vécu indépendantes jusqu'en 1915 dans les montagnes du Hakkiari, entre les lacs de Van et d'Urmî, connaît un certain nombre de sons intermédiaires, ainsi une voyelle intermédiaire entre *o* et *u* : cela explique que des noms syriaques portés par des Nestoriens — nous le savons par ailleurs — comportant un *o* en syriaque oriental, soient notés en *u* dans les transcriptions chinoises. Mais il n'est pas exclu que parfois ces noms aient pu appartenir à des Syriens jacobites.

Ces chrétiens jacobites avaient dû arriver en Chine en

24. Éd. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, p. 346.

empruntant les pistes caravanières de l'Asie centrale : grâce à Marco Polo nous connaissons deux des colonies qui les jalonnaient.

Il n'est pas exclu qu'à l'exemple des Arméniens qui, au témoignage du franciscain André de Pérouse, successeur de Peregrino sur le siège de Zaitûn, avaient en 1326 une colonie dans cette ville ²⁵, les Jacobites aient suivi également la voie de mer qui conduisait aux portes de la Chine, où le trafic était intense.

A travers ces quelques textes, nous devinons que dans ces pays l'organisation ecclésiastique des Jacobites devait être rudimentaire, à cause de l'opposition des Nestoriens. Ils ne devaient guère avoir d'églises. Ils étaient dépourvus de hiérarchie ecclésiastique régulière, à la différence des Chaldéens, qui avaient découpé l'Asie entière en provinces ecclésiastiques et en diocèses, depuis la Mandchourie jusqu'aux îles de la Sonde.

Ces colonies syriennes avaient sans doute un clergé. Peut-être même quelques évêques missionnaires s'y sont-ils aventurés — nous ne pouvons même l'assurer. — Mais il ne paraît pas qu'on y ait jamais institué de siège épiscopaux.

Comment ces communautés jacobites ont-elles disparu ? Elles ont sans doute été ruinées par les mêmes causes qui ont entraîné la disparition des chrétientés chaldéennes : la peste noire qui, partie de la Chine, ravagea au ^{xiv}^e siècle l'Asie centrale avant de gagner l'Europe, la conversion des ilkhans mongols de Perse à l'Islam chiïte, le fanatisme musulman des khans du Tchagataï, les campagnes de Temur Lenk (Tamerlan), la fermeture de la Chine sous la dynastie nationaliste des Ming. L'Extrême-Orient est entré dans un splendide isolement, les communications à travers l'Asie centrale sont désormais rompues, et les chrétiens sont en butte aux persécutions ou aux campagnes d'extermination. Les diverses communautés chrétiennes sont dès lors contraintes à se replier sur elles-mêmes.

Jean DAUVILLIER,
Professeur à l'Université de Toulouse.

²⁵. *Epistola*, éd. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, p. 374-375.

LE SEDRO

DANS L'ÉGLISE SYRIENNE D'ANTIOCHE

Le Sedro est une forme de prière propre au rite syrien d'Antioche. Il est composé de deux parties nettement distinctes : un préambule d'allure majestueuse et solennelle, que les Syriens appellent *Proumioun*, déformation visible du mot grec προοίμιον et du *sedro* proprement dit. Les deux parties se terminent par une doxologie à laquelle les fidèles répondent : *Amin*.

Que la forme du sédro soit empruntée au service synagogal, on ne peut en douter. Il n'y a qu'à comparer sa texture avec celle de certaines prières de la synagogue, au siècle apostolique, notamment aux prières sabbatines et à la plus connue de toutes, celle des XVIII Bénédictions.

Cet emprunt saute aux yeux quand on met en regard la prière matutinale du sabbat et la doxologie du *Præimion* par quoi commence tout sedro, que ce soit dans l'office canonial, à la messe ou dans l'administration des sacrements :

Prière sabbatine : A Toi convient, Seigneur notre Dieu et Dieu de nos Pères, cantique et gloire, jubilation et chant, force et empire, splendeur et grandeur, puissance, louange et majesté, sanctification et royauté, bénédiction et actions de grâce, maintenant et dans les siècles ;

Doxologie du Præimion : Gloire, reconnaissance, hommages, louanges, exaltation bonne et incessante, soyons dignes de les offrir toujours et en tout temps, à... (Ici, le « Seigneur notre Dieu et Dieu de nos Pères » de la prière sabbatine est remplacé par des formules moins générales

et qui ont trait à la fête ou à la circonstance pour laquelle le sédro a été composé, ainsi qu'on le verra plus loin.) A lui conviennent gloire et honneur, en ce moment du soir (ou du matin, de la nuit, ou bien où s'accomplit cette Eucharistie, ou bien encore où s'accomplit le baptême de son serviteur, etc...) et en tous les moments, tous les temps, les heures et tous les jours de notre vie.

Le sédro proprement dit est formé généralement de deux éléments distincts, souvent séparés l'un de l'autre par une formule telle que : Badgûn (en conséquence), hokhîl Moryo (alors, Seigneur !), métûlhodé (à cause de cela), whocho (et maintenant) ou toute autre formule de ce genre, qui relie le deuxième élément du sédro au premier.

Le premier élément est une prière de louanges, ou d'actions de grâce. Il rappelle à Dieu ses attributs, et plus spécialement ceux de ses attributs que la fête célébrée évoque naturellement. Il rappelle aussi les bienfaits de Dieu sur sa créature, les grâces qu'il a accordées par le passé à l'homme en telle ou telle circonstance déterminée, comme pour s'en prévaloir pour demander les mêmes grâces. Le second élément est en effet une prière d'intercession dans laquelle les demandes sont rangées en ordre ; de là le nom de sédro donné à cette prière. Sédro, en syriaque signifie rang, série, ordre, armée rangée, phalange. Le second élément constitue donc comme la conclusion logique du premier. Puisque Dieu a accordé à ses créatures telle grâce par le passé, on le supplie de l'accorder encore maintenant.

De ce type de prières, qu'on est convenu d'appeler *paradigmatique*, nous avons de nombreux exemples aux deux premiers siècles de l'Eglise et notamment la prière contenue dans l'Épître de saint Clément aux Corinthiens. Une prière de forme *sedro* est attestée par le martyr saint Justin ¹.

1. A. Baumstarck, *Liturgie comparée*, Edition Dom Botte, p. 81.

Il est fort possible que cette énumération de demandes qui se suivent soit à l'origine des litanies diaconales si en faveur dans l'Eglise byzantine. Le sédro aurait été sectionné afin de permettre aux fidèles de faire leur chacune des demandes exprimées par le diacre en y répondant *Amîn*, puis, plus tard : *Kyrie eleison*. A moins de voir dans le sédro, une forme de prière particulière à l'Eglise de Jérusalem, alors que celle d'Antioche avait déjà adopté, au iv^e ou au début du v^e siècle, la forme litanique, comme en témoigne la liturgie du VIII^e Livre des Constitutions Apostoliques.

Nous avons dit que le sédro était constitué de deux parties : le *prœimion* et le sédro proprement dit. Certains ont affirmé qu'à ces deux parties, il fallait ajouter une troisième : le *éthro*, ou prière de l'encens ². D'autres sont allés plus loin. Selon eux, le sédro syrien se composerait de cinq parties : a) *Sloutho d'chouroyo* (prière d'introduction), b) le *prœimion*, c) le *sédro*, d) le *éthro* (mot à mot : parfum, ou prière de l'encens) et e) le *houtomo* (prière de conclusion). Pour d'autres enfin, le sédro se composerait du *prœimion*, du sédro, du *qolo* (chant de quatre versets) et du *houtomo* ³. Malheureusement les uns et les autres ne nous disent pas les raisons qui ont motivé à leurs yeux cette composition du sédro.

Pour le Syrien, le sédro ne connaît que les deux parties déjà signalées; les trois autres lui sont étrangères. Si elles le précèdent ou le suivent dans l'office canonial syrien, à Vêpres et à la prière matutinale (*Ramcho* et *Safro*), elles font totalement défaut par contre aux trois nocturnes de Lilyo (prière de la nuit), à Complies, à Laudes, à Tierce, à Sexte, à None et dans certains autres offices. Le sédro proprement dit et son préambule s'y

2. P. Hindo, *I Fonti, Série II, fasc. 28, Siri IV*, Rome 1943, p. 140, note 3.

3. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, p. 67, note 1, Rome 1947, et J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Rome 1932, T. III, p. 45.

trouvent seuls et ne sont accompagnés ni d'encensement, ni du *éthro* et encore moins des prières d'introduction et de conclusion. Dans la liturgie même de la messe, le *sédro* principal, celui de l'Introït, quoique accompagné d'un encensement fait par le diacre, n'est suivi d'aucun *éthro*.

Le seul lien commun que nous trouvons à ces cinq parties : *sloutho d°chouroyo*, *præimion*, *sédro*, *éthro* et *houtomo* est que ce sont des prières *en prose*, alors que toutes les autres parties de l'office canonial syrien sont en poésie rythmée et chantée. Nous ne pensons pas que ce soit là une raison suffisante pour les grouper en un seul corps dont les membres seraient répartis à travers tout l'office canonial, depuis son commencement (*sloutho d°chouroyo*) jusqu'à sa fin (*houtomo*) ; ou alors il faudrait leur ajouter une sixième partie, la *korouzoutho*, la litanie diaconale qui suit le chant de l'évangile à Vêpres, et qui est également en prose.

A qui attribuer la paternité de ces *sédrè* ? Certains auraient été composés par saint Ephrem († 373), d'autres par Jacques Baradée († 578). Mais le plus grand nombre serait l'œuvre du patriarche jacobite Jean I^{er} d'Antioche (631-648), qui en composa tant, que ses contemporains lui décernèrent le nom de Jean des *Sédrè* (Youhanon d°sédraw) ⁴.

Il est certain que la rédaction originale des *sédrè* a été faite directement en syriaque. L'influence d'Edesse est indéniable. Non moins indéniable celle d'Antioche et de son école philosophique à prédominance aristotélitienne. Cette dernière influence apparaît nettement dans le dernier *sédro* que nous donnons ici, celui de Tierce, le dimanche de la Pentecôte.

Par ailleurs, des périodes entières de ces *sédrè* se retrouvent presque mot à mot dans l'Office byzantin. Sont-elles un emprunt fait par Byzance aux prières syriennes ?

4. Bar Hebræus, *Chron. eccles.* I, 275 ; Assemani, *Bibl. Orient.* II, 335.

Faut-il plutôt rechercher une source commune à laquelle auraient puisé Syriens et Byzantins. Mais alors *quelle* source ? La place nous manque, dans ce premier numéro de *l'Orient Syrien* pour répondre à ces questions. Nous espérons le faire dans un prochain numéro, après que nous aurons donné le texte traduit d'un plus grand nombre de sédré.

SEDRO

du dimanche qui précède la fête de la Nativité
(chanté à la prière Matutinale (*Safro*)
de l'Office syrien)⁵

Præimion : Doxologie, reconnaissance, hommages, louanges, exaltation bonne et incessante, soyons dignes de les offrir toujours et en tout temps :

A l'Enfant qui est l'Unique du Père glorieux, au Fils caché tout élevé dans son éternité et qui a délivré la race humaine de la chute et des filets du péché par sa naissance corporelle d'une vierge pure, lui que nous vénérons et que nous adorons en ce moment du matin et en tous les moments, tous les temps, les heures et tous les jours de notre vie, jusqu'au siècle. *Amîn.*

Sédro : A vous la louange et la reconnaissance, ô enfant véritable Fils du Père éternel, qui, dans votre grâce, êtes devenu enfant de la race d'Adam. Vous êtes l'Unique de votre Père, vous qui êtes devenu l'ainé de nombreux frères. Vous, le Verbe divin, êtes devenu homme lorsque vous êtes descendu en la Vierge sainte. L'ange annonça votre conception et les légions angéliques (sédré) votre naissance. Par votre conception vous avez sanctifié les hommes qui sont ainsi conçus, et par votre naissance vous avez délivré les humains nés sous l'amère malédiction qui avait régné sur notre misérable race pour son infraction à votre

5. Traduction de Frère Alphonse.

ordre divin. Aussi, d'une seule voix, avec les armées célestes, nous nous écrivons et disons : Louez Dieu d'une nouvelle louange dans les hauteurs ; paix à la terre ; bon espoir et joie aux fils des hommes, car ils étaient chassés et rejetés, et ils sont devenus aujourd'hui fils et héritiers. Aujourd'hui nous est véritablement né un Sauveur : c'est le Seigneur-Christ dans la ville de David : ainsi nous ont annoncé les anges et ainsi ils nous ont appris à chanter, avec les bergers, des chants de triomphe. Aujourd'hui les anges serviteurs sont en fête, dans l'union de leurs voix, car la colère s'est dissipée de la terre et Dieu s'est réconcilié avec le monde par la naissance de son Fils. Aujourd'hui se réjouit le chœur des prophètes, parce que leurs mystères ont été dévoilés et leurs symboles se sont accomplis, eux qui avaient désiré voir le jour de votre naissance. Aujourd'hui nous avons déposé nos vêtements de honte que nous avions revêtus depuis le commencement, habits de feuilles de figuier, et nous nous sommes parés des vêtements de splendeur, de gloire et de beauté. Aujourd'hui a poussé, de la tige de Jessé, une branche dont le fruit a adouci notre amertume. Aujourd'hui le goût de nos âmes a été redressé par la douce saveur provenant du fruit délicieux qui a poussé de Marie.

Et maintenant, ô notre Dieu, puisque vos miséricordes naturelles et éternelles se sont dirigées vers votre créature, nous attendons de votre générosité que vous éloigniez de votre Eglise et de votre troupeau la violence de l'inimitié mauvaise et que vous versiez sur nous tous les miséricordes de votre Seigneurie, celles de votre Père béni qui vous a envoyé pour notre salut et de votre Esprit Saint...

26 décembre, Félicitations à la Vierge Marie.

SEDRO de Vêpres.

Præimion : Doxologie, reconnaissance, hommages, louanges... à l'Enfant éternel, né du Père, qui, par sa naissance corporelle de la Vierge Marie, a libéré notre race de

l'esclavage du péché et a réconcilié les êtres célestes et les terrestres, pour qu'ensemble les deux camps lui adressent la reconnaissance et l'adoration et à son Père et à son Esprit Saint. Magnifiez, Seigneur, la fête de votre mère toute bénie, pleine de grâces ; acceptez le parfum de notre encens et par lui pardonnez tous nos péchés et les péchés des Fils de la Sainte Eglise ⁶. Venez à notre secours, nous vous en supplions, Seigneur généreux à qui sont dus gloire et honneur, en ce moment du soir...

Sedro : Nous vous félicitons, épouse non épousée ⁷, mère toujours vierge, chambre pure, demeure de la divinité, deuxième ciel, paradis des joies, car dans votre sein vous avez contenu le Seigneur que rien ne limite. O toison de Gédéon sur laquelle est descendue la rosée céleste ; vous êtes celle qui était symbolisée par les ailes des chérubins portant le char qu'a vu le prophète Ezéchiel ; vous êtes celle que figuraient le bâton d'Aaron et l'échelle de Jacob. O buisson de Moïse et arbre abandonné qui a porté

6. Ce *prœimion* diffère sensiblement des autres *prœimions* de l'Eglise syrienne, en ce qu'il contient, outre la prière de louanges à Dieu, une prière d'intercession inaccoutumée à cette place, et surtout une sorte de *éthro* ou prière de l'encens. Quoique les Syriens n'aient jamais reconnu à l'encens une vertu d'absolution des péchés, comme l'ont fait les Coptes et les Ethiopiens, cependant beaucoup de leurs *éthro* font allusion à ce pardon des fautes obtenu par l'encens. On ne peut manquer de rapprocher ce « par lui pardonnez tous nos péchés et les péchés des fils de la sainte Eglise » de ce que dit le métropolite copte Michel (après A. D. 1200) : « L'apôtre Marc, et les Pères après lui, ont ordonné que le prêtre offre l'encens à l'autel, à l'instar d'Aaron, de Zacharie et des autres prêtres, et qu'il le porte tout autour (de l'église) au peuple, afin que chacun, sur cet encens, pense à ses péchés et s'en repente. Ensuite le prêtre doit ramener l'encens à l'autel de Dieu et solliciter la remission pour le peuple. Dieu accepte le repentir et remet les péchés ». (Cf. GRAF, *Ein Reformversuch*, p. 165).

Abul-Barakât, un peu plus tard, reprend la même idée : « La coutume s'est implantée en Egypte... que personne ne confesse ses péchés au prêtre, mais (les confesse) sur l'encensoir lorsque le célébrant le porte tout autour de l'église ». ABUL-BARAKAT, *Perpétuité de la foi*, T. V, L. III, c. 8, p. 245. Cf. HANSENS. I. c. T. III, p. 90 et ss.

7. Nombreux parallèles dans l'hymne byzantine Acatliste.

l'agneau sauveur qui a délivré Isaac du tranchant du couteau. O nuée qui ombrageait l'Arche d'Alliance et par laquelle les Israélites furent conduits sur les sentiers de rectitude. Vous êtes la ville du Seigneur, où coulent les fleuves de la vie heureuse. Vous êtes la montagne sainte dont se détacha la pierre sans le concours d'une main humaine ; et le cep nouveau dont a poussé le Christ-Dieu incarné.

Vous êtes la montagne du Sinaï d'où a brillé le soleil de justice et d'où a paru le législateur, et non point par les tables mosaïques. Par quelles louanges vous louer ? Et qu'est tout ce que nous pouvons dire de vous, puisque vous êtes la véracité des anges, l'orgueil des prophètes, la joie des apôtres, l'exultation des martyrs, l'appui des confesseurs, le refuge des croyants, la cause de vie pour tous ceux qui vous invoquent avec foi.

Aussi, nous espérons de votre intercession, ô mère toute bénie, Mère de Dieu, que vous présenterez nos prières et nos suppliques au Fils que vous avez enfanté, et que vous le solliciterez d'accorder la paix et la sécurité à la sainte Eglise rachetée par son sang. Qu'il garde ses pasteurs, qu'il élève sa condition, qu'il glorifie ses prêtres, qu'il purifie ses diacres, qu'il bénisse ses enfants et établisse entre eux l'entente ainsi que la santé et l'amour parfait, pour que nous lui offrions des sacrifices d'actions de grâce et de louange, et à son Père et à son Esprit Saint, maintenant...

Dimanche de la Pentecôte : Sédro de Tierce

Nous donnons enfin le sédro (sans son préambule) que chante l'Eglise syrienne le Dimanche de la Pentecôte, à Tierce. Nous sommes sûrs que les lecteurs de *l'Orient Syrien* l'apprécieront et goûteront cette si belle prière qui s'apparente au *Veni Creator Spiritus* et au *Veni Sancte Spiritus* du rite latin.

Louange à toi, Seigneur fort, Esprit consolateur, généreux donateur aux riches présents. Tu es l'égal du Père et du Fils et à toi la grandeur et la souveraineté. Tu n'es ni antérieur au Père, ni postérieur au Fils.

Tu es uni et égal à eux deux. T'appartient tout ce qui est au Père, sauf la paternité; tout ce qui est au Fils est à toi-même, sauf la filiation et l'incarnation. Tu es bien l'esprit pur, dégagé de tout lieu, temps, manière d'être, quantité ; impossible à sonder et à scruter. Tu es l'Esprit qui se forme des temples pour lui-même et partage les présents. Tu es celui qui donne où il veut et veut ce qui convient. Tu es lumière et porteur de lumière ; tu es bonté et source de toute bonté. Tu es l'Esprit qui forme les prophètes et parfait les apôtres ; tu donnes victoire aux martyrs et appui aux confesseurs ; tu rends sages les ignorants, diriges ceux qui errent, consoles les tristes et fortifies les faibles ; tu panses les blessés, redresses ceux qui sont tombés et donnes courage aux pusillanimes. Tu calmes les coléreux, adoucis les cœurs durs, affermis les fidèles et gardes les croyants.

Aussi, nous t'en supplions, Esprit Paraclet, descends dans le temple de nos âmes comme tu es descendu dans le Cénacle mystérieux. Vivifie nous de tes divins présents et bienfaits ; enflamme nos cœurs du feu de ton amour ; accorde-nous la sagesse éternelle et que ta resplendissante lumière purifie nos cœurs. Alors nous te connaissons d'une science véritable, toi à qui seul est la souveraineté, avec le Père et le Fils. Enfin guide-nous pour que nous te louions comme il convient et que nous t'adorions avec pureté, amour et crainte, avec le Père dont tu procèdes, et le Fils dont tu prends, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

G. KHOURI-SARKIS.

NOTE SUR LES COMMUNAUTES ORIENTALES DU MALABAR (1)

Il n'y a guère longtemps, les communautés orientales de l'Inde n'étaient que très peu connues du public français. Il a fallu les publications de F. Nau, et le magistral article de Son Eminence le Cardinal Tisserant (1) pour révéler l'importance de ces chrétiens aux rites vénérables.

Par leur nombre et leur haut degré d'organisation et d'éducation, les Syriens de l'Inde se trouvent en bonne place parmi leurs coreligionnaires du Proche-Orient. Au contraire de ces derniers, ils n'ont pas connu les affres des persécutions et des spoliations. Aux Indes mêmes, les Syriens forment le groupe le plus compact, et on peut même avancer, sans grand risque de se tromper, qu'ils forment l'une des communautés chrétiennes les plus prospères de l'Asie des Moussons.

Dans leur contrée d'origine, communément appelée le Malabar, les Syriens jouent un rôle économique et social non négligeable. Leur influence est beaucoup plus importante que leur nombre ne pourrait le faire soupçonner. Cette influence s'étend maintenant au delà des frontières assez étroites de leur habitat primitif. On en trouve un peu partout, dans les professions libérales ou dans les services publics. Le vice-chancelier de l'Université de Madras, M. John Matthai, est un Jacobite du Malabar. Il est devenu plus récemment le président du conseil d'administration de la Banque d'Etat de l'Inde. Un des secrétaires de M. Nehru est aussi un Syrien. Il n'y a guère longtemps, le

(1) Article « Syro-Malabare, Eglise », dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant et Mangenot), vol. XIV, col. 3089-3162, Paris, 1944.

secrétaire pour l'agriculture du gouvernement de l'Etat du Bengale l'était également. Dans l'Etat voisin de Bihar, l'un des S.D.O. (sub-division officer), qui est à la fois juge de paix, administrateur territorial et chef de la police locale, était un Jacobite, qui se montra grand ami des catholiques locaux. L'un des éditeurs de l'*Hindustan Standard*, journal influent publié à Calcutta, est aussi un Syrien, cette fois un catholique de rite syro-malabar. Un autre catholique, Dr P. J. Thomas, fut doyen de la faculté des sciences économiques de l'Université de Madras, et conseiller économique du gouvernement de l'Inde. C'est une autorité dans la question des industries à domicile. Il fut nommé récemment président d'une commission gouvernementale, dont le but est de s'enquérir des modalités d'un « régime sec ».

Il n'y a pas de doute que les Syriens de l'Inde doivent en partie leur influence au fait qu'ils sont et se sentent profondément Indiens. Depuis des siècles, ils se trouvent sur un pied d'égalité avec les hautes castes de l'Hindouïsme. Non pas qu'ils fassent partie de la société hindoue comme telle, mais, quelle que soit l'origine de pareille situation, ils possèdent de très anciens privilèges. Ceux-ci leur ont assuré une place sociale de choix. Cela leur a permis de mener une vie intégrée dans un milieu somme toute assez fermé. Il est vrai que ces privilèges et les coutumes empruntés au milieu ambiant empêchèrent les Syriens de christianiser ceux qui n'appartenaient pas à leur catégorie sociale. Inutile de dire que depuis bien des années ces barrières tendent à disparaître.

Nous avons caractérisé ces chrétiens comme étant des Syriens. Ceci mérite une courte explication. Au cours de leur histoire, on leur a donné des noms divers, mais pas toujours très parlants. C'est ainsi que le terme *Syro-Malabar* leur fut donné par les Européens du xvi^e siècle. « Malabar » est le nom d'une région qui s'étend le long de la cote sud-ouest de l'Inde. Vocabulaire assez élastique, puisque les Portugais étendirent sa signification à toute la région côtière au sud de Goa. On vit même les Jésuites l'appliquer à tout le sud de l'Inde, et leur province de ces régions portait le nom de « Provincia Malabarica ». De là aussi,

le nom de *Rites Malabars* donné aux coutumes indiennes que le P. de Nobili et ses disciples crurent bon de garder pour leurs convertis. Evidemment, ces « rites » n'ont jamais rien eu à voir avec les rites orientaux pratiqués au Malabar. En fait le Malabar devrait plus ou moins correspondre à la région où l'on se sert du *Malayalam*, langue dravidienne que parlent les Syriens de l'Inde. En somme, *Syro-Malabar* est encore le qualificatif le plus pratique.

Mais comment s'appellent les Syriens eux-mêmes ? Depuis des temps immémoriaux, leur nom est « Nazrani », provenant du Syriaque *Nasraya*. Jusqu'à l'arrivée des missionnaires latins, ce nom était le seul en usage. Depuis le xvr^e siècle, l'adjectif ou le nom de « Chrétien » devint de plus en plus commun, mais il est intéressant de constater que les Syriens se tinrent farouchement à leur qualificatif originel, tandis que les Latins employèrent exclusivement celui de Chrétien. Depuis une cinquantaine d'années seulement, les Syriens ont de plus en plus adopté ce dernier vocable, sans toutefois supprimer dans l'usage courant leur nom plus ancien.

Cet emploi de « Nazrani » est une preuve entre bien d'autres de l'influence des chrétientés araméennes aux Indes. En effet, les chrétiens d'origine sémitique, surtout ceux de la Palestine, de la Syrie et de la Mésopotamie restèrent fidèles au terme « Nazaréen », tandis que les fidèles d'origine grecque continuèrent à se servir du terme « Chrétien », qui leur avait été donné à Antioche (Actes, XI, 26). Encore de nos jours, soit en Palestine, soit en Syrie, les chrétiens autochtones sont souvent appelés Nazaréens au lieu de Chrétiens, particulièrement par les Musulmans.

Nous n'ignorons pas aussi que les Syriens de l'Inde s'appellent *Chrétiens de Saint-Thomas*. Quel que soit l'emploi ici du qualificatif « Chrétien », il n'en reste pas moins vrai que l'expression est très ancienne. Depuis le xiii^e siècle, elle apparaît dans les documents qui émanent des missionnaires appartenant aux ordres mendiants, les fameux « peregrinatores Christi », et dans ceux des voyageurs, tel Marco Polo. Depuis l'établissement des Portugais, l'expression est devenue presque banale. Il est cer-

tain qu'elle était employée par les Chrétiens syriens du Malabar, et de nos jours ils s'en servent plus que jamais. Il faut pourtant ajouter qu'il s'agit d'une expression « savante », et non d'un terme populaire local. Il est vrai que, pour eux, « Nazrani » suffit à désigner l'appartenance spirituelle à l'apôtre du Christ.

Une autre question : sous quel nom les Syriens sont-ils connus par leurs compatriotes d'autres religions ? Dans le langage populaire, les Hindous donnent aux Syriens le nom de *Mapilla*. Il s'agit d'un qualificatif sanscrit, dont la transcription est exactement *Mahapilla*, et qui signifie « le fils majeur », « le grand fils ». Même maintenant, on se sert de ce terme en l'accolant au nom de baptême, par exemple George Mapilla. Originellement, ce qualificatif était réservé à certaines familles chrétiennes. Dans les temps anciens, les roitelets locaux, quoique hindous, tenaient à posséder des familles chrétiennes dans les environs de leur résidence. Elles étaient censées écarter les mauvais sorts... En signe de remerciement pour services rendus, ces chefs locaux accordèrent à ces familles le titre de choix de « Mahapilla ». Bientôt, aux yeux du peuple, ce terme devint synonyme de Chrétien.

De toute façon, le vocable « Syrien » ne doit pas nous induire en erreur. Il ne s'agit ni d'affinité ethnique, ni même culturelle, à présent tout au moins. Sans doute l'histoire traditionnelle nous invite-t-elle à admettre deux ou trois immigrations de chrétiens en provenance du Proche-Orient, en particulier d'Edesse. Récemment, un ethnologue distingué, le R.P. M. Hermanns, S.V.D., de Bombay, pensait avoir trouvé des traces somatiques laissées par les Sémites au Malabar. C'est très probable, surtout pour une des sections de la population chrétienne, connue sous le nom de Suddists. Mais, il s'agit plus d'un souvenir que d'une réalité actuelle. Aux Indes, comme ailleurs, il n'existe guère de race pure. Les Syriens sont des Dravidiens. Qu'ils aient mérité le nom de Syrien cela ne fait pas de doute. Mais c'est dû presque exclusivement à leurs relations liturgiques et juridiques. Leur liturgie ancienne était certainement celle développée en Perse et Mésopotamie, et appelée maintenant Chaldéenne et

Syrienne Orientale. C'est la liturgie du patriarcat de Mésopotamie (Séleucie-Ctésiphon, puis Bagdad). Il est de plus en plus certain que les chrétiens de l'Inde reçurent leur liturgie de ces régions du Proche-Orient.

Cette liturgie se conserva dans sa langue originelle, le syriaque, écrit et prononcé comme en Mésopotamie. On a même la preuve que, jusqu'au milieu du xvi^e siècle, les chrétiens du Malabar connaissaient encore assez de syriaque pour participer aux offices de façon vivante. Un des Jésuites missionnaires de ce siècle fut très étonné de les voir suivre les offices (messe et heures canoniales) avec tant d'à-propos. Ce sont les latinisations successives qui firent perdre au peuple cette connaissance élémentaire de la langue liturgique.

Je n'insiste pas sur les relations juridiques avec la Mésopotamie. Jusqu'à la fin du xvi^e siècle, les Syriens de l'Inde reçurent leurs évêques des monastères chaldéens de la vallée du Tigre et de l'Euphrate, et la communauté indienne possédait son propre métropolitain, appelé dans les anciens documents, « métropolitain de toute l'Inde », « la porte de toute l'Inde ».

Même après l'introduction de la liturgie syrienne d'Antioche chez les Jacobites de l'Inde, ces derniers n'ont pas perdu le droit de s'appeler Syriens, au contraire.

Nous pensons avoir justifié l'appartenance des vieux Chrétiens de S. Thomas à la « mouvance syrienne ». Dans une prochaine note nous décrirons les groupes divers, qui forment à présent la communauté syrienne du Malabar. Nous nous efforcerons aussi d'établir des statistiques aussi précises que possible des confessions que nous trouvons parmi les Syriens de l'Inde.

E. R. HAMBYE, S.J.

CHRONIQUE

DE L'ORIENT SYRIEN

Chronique Maronite

Nomination du nouveau Patriarche

Le 20 mai 1955 s'éteignait dans la paix du Seigneur Sa béatitude Mgr. Antoine Pierre Arida, patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient, après une vie de labeur toute consacrée au bien de son Eglise.

En la fête de la Pentecôte, son Exc. Mgr. Silvio Oddi, délégué apostolique à Jérusalem et envoyé du Saint Siège, faisait savoir au collège épiscopal maronite réuni à Bekerké que, par décret du 15 mai 1955, le saint Père avait fait choix de S. Exc. Mgr. Paul Meouchi, évêque de Tyr pour succéder à S. B. Mgr. Arida, sur le siège d'Antioche. Aussitôt tous les évêques maronites le reconnurent pour leur patriarche et leur chef.

Le 5 juin, en la fête de la sainte Trinité, eut lieu l'intronisation du nouveau patriarche, au cours de la Liturgie pontificale célébrée par le doyen du collège épiscopal: Mgr. Augustin Boustani, évêque de Saida. On remarqua la présence de S. Exc. Mr. le Président de la République Libanaise et des autorités civiles et militaires du Liban, du Corps Diplomatique au complet, de S. Exc. Mgr. Silvio Oddi; de Leurs Béatitudes Emi^{mes} les cardinaux I. G. Tappouni, patriarche syrien d'Antioche et G. Agadjanian, patriarche des Arméniens. Se trouvaient également présents des évêques représentant tous les autres patriarches, catholiques ou non, et des représentants de toutes les religions.

La direction de *l'Orient Syrien* est heureuse d'adresser à Sa Béatitude l'expression de ses hommages les plus respectueux et de ses félicitations. Elle forme des vœux pour la prospérité de l'Eglise maronite et pour le succès des entreprises de son chef vénéré.

Chronique Syrienne Catholique

Le nouveau séminaire de Charfet

On sait qu'au lendemain de l'abandon du séminaire Saint-Benoît par les P. P. Bénédictins, Sa Béatitudo Eminentissime le cardinal Tappouni, patriarche syrien d'Antioche, avait résolu de réunir en un même lieu le petit et le grand séminaire. Son choix s'est porté sur la colline de Charfet où s'élevait déjà l'ancien grand séminaire.

Les plans, dûs à l'architecte César Behlok, furent rapidement prêts, et les travaux commencèrent en 1953.

Le 1^{er} octobre 1955, le petit séminaire prenait déjà possession de ses nouveaux locaux ; mais le grand séminaire devra attendre encore un an avant d'intégrer les siens.

Entre les deux bâtiments s'élèvera la chapelle commune. Nous avons appris avec une joie sans mélange que Son Eminence avait donné des instructions très précises à l'architecte pour que, dans la construction de cette nouvelle chapelle, les plus pures traditions syriennes, et elles seules, soient respectées. Les mêmes instructions auraient été également données pour les deux cathédrales de Beyrouth (Liban) et d'Héliopolis (Egypte).

Tous ceux qui aiment l'Orient se réjouiront avec nous, et féliciteront Sa Béatitudo de cette magnifique et énergique décision qui vient mettre un terme à la fâcheuse tendance qu'avaient les Orientaux unis à Rome, de vouloir copier les coutumes latines.

La chapelle de Charfet aura donc son cancel, son ciborium au-dessus de l'autel, ses deux jeux de voiles liturgiques, son Beth Qadiché etc...

Verrons-nous aussi l'ambon s'élever au milieu de la nef, comme il l'a été depuis que les syriens ont eu des églises, jusqu'au XIII^e siècle, ambon que les chrétiens ont pris à la synagogue et que les syriens utilisèrent à l'exemple des premières communautés judéo-chrétiennes ? Ce serait certes l'idéal, mais nous n'osons pas tant espérer.

Chronique Syro-Malabare

Extension du territoire syro-malabar

Quatre nouveaux décrets de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, datés du 29 avril 1955, ont été publiés récemment aux Indes. Ils avaient pour objet l'extension des territoires soumis à la juridiction des évêques syro-malabars.

Comparé au territoire de juridiction latine de Verapoly, Cochinchine, Vijayapuram, celui de juridiction syro-malabare était bien étroit, et cependant les fidèles dépassent en nombre le million. La juridiction de leurs évêques s'exerçait uniquement sur ce passage étroit. Ils y avaient leurs sièges de Trichur, Kottayam, Palaï et Changanacherry, ainsi que le siège métropolitain d'Ernakulam. Tous les syro-malabars qui habitaient en dehors de ce territoire tombaient sous la juridiction des évêques latins.

En 1954, en considération de plusieurs milliers de syro-malabars qui avaient essaimé sur le territoire latin de Calicut, la S. Congrégation Orientale avait fait un premier pas en vue de l'extension des territoires syro-malabars. Elle ordonna l'érection d'un nouveau diocèse dont le siège a été fixé à Tellicherry, portant ainsi le nombre des diocèses syro-malabars à six.

Les quatre décrets d'avril 1955 viennent d'étendre encore plus loin les territoires administrés par l'épiscopat syro-malabar.

1° : le diocèse de *Tellicherry*, créé en 1954 a été étendu de telle manière qu'il couvre la région du diocèse latin de Mangalore ainsi que de ceux d'Ottakammand et de Mysore.

2° : le diocèse de *Trichur* couvre la région du diocèse latin de Coimbatore.

3° : le diocèse de *Changanacherry* s'étend désormais jusqu'au cap Comorin, extrémité méridionale de la presqu'île indienne. Il couvre ainsi les territoires latins de Quilon, Trivandrum et Kottai.

4° : l'évêque syro-malabar de *Kottayam* a désormais sa juridiction ordinaire sur tous les fidèles de rite syro-malabar appelés « suddists » où qu'ils habitent sur les territoires d'administration syro-malabare.

Un administrateur apostolique est nommé évêque "ordinaire"

Il a été dit ci-dessus que le diocèse de Tellicherry avait été érigé en 1954 en considération des milliers de syro-malabars qui étaient venus s'établir sur le territoire du diocèse latin de Calicut. Le Saint Père avait alors confié ce diocèse à un administrateur apostolique : Mgr. Sébastien Valloppilly.

A la suite de l'extension du territoire de ce diocèse, en vertu des décrets d'avril 1955, le Saint Père a daigné nommer, en date du 16 octobre 1955, S. Exc. Mgr Valloppilly, évêque « ordinaire » de Tellicherry.

Chronique Syro-Malankare

Ordination d'un prêtre

Le dimanche 27 novembre, à Paris, S. Exc. Mgr. Benedict Mar Gregorios, métropolite des syro-malankars, archevêque de Tiruvalla, daignait faire participer à son sacerdoce le R. P. Guy Aphrahate Deleury S. J.

Cette émouvante et grandiose cérémonie eut lieu dans la chapelle du Collège saint Louis de Gonzague, au milieu d'une assistance nombreuse.

Nous ne pouvons pas dans cette brève chronique décrire les rites de l'ordination propres à l'Eglise syrienne ; nous espérons le faire dans un article plus étendu.

Il nous faut cependant en dire quelques mots.

Nous retrouvons dans le rite syrien de l'ordination sacerdotale les éléments habituels déjà décrits dans les documents les plus anciens comme la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte, les *Constitutions Apostoliques* ou les écrits des Pères : profession de foi sur l'évangile, rôle éminent de l'archidiacre qui proclame l'élu, prières solennelles demandant à Dieu de parfaire son œuvre en faisant de celui qu'il a appelé, un élu, etc...

L'imposition des mains, rite essentiel, est une véritable épiclese, appel au Saint-Esprit pour qu'il descende et vienne sanctifier et consacrer l'ordinand. L'évêque ne se contente pas de l'invoquer. Il le « prend » à l'autel même, en passant les mains au-dessus du sacrifice eucharistique (l'ordination se fait avant la communion) pour le communiquer par l'imposition des mains ainsi pleines de l'Esprit. Rite syrien, disions-nous, mais très œcuménique. Nous avons nommé déjà S. Exc. Mgr Grégorios. de rite syro-malankar : ajoutons que la fonction d'archidiacre était exercée par Mgr. Khouri, du rite syrien d'Antioche, et que le prêtre assistant était un P. Jésuite de rite chaldéen.

L'assistance de rite latin suivit la cérémonie avec piété et recueillement, et manifesta ces sentiments par un nombre considérable de communions.

La chorale exécuta les chants avec un enthousiasme vibrant qui contribua puissamment à créer un véritable climat oriental.

Belle cérémonie riche en multiples leçons de foi et de piété, qui témoigne de l'universalisme de l'Eglise, et que nous aimerions voir se dérouler plus souvent.

COMPTES RENDUS

Pierre RONDOT, Les Chrétiens d'Orient, Paris, J. Peyronnet, 1955, (« Les cahiers de l'Afrique et de l'Asie », IV), 322 p. 1 tableau dépliant, ill. 1.200 Fr.

Par chrétiens d'Orient, M. Pierre Rondot entend très légitimement les fidèles soumis ou non à l'autorité romaine, établis dans le Proche-Orient turc et arabe, à l'exclusion des masses balkaniques et slaves.

Ces héritiers, ces témoins des martyrs, souvent hélas au sens fort du terme, l'auteur se propose de les évoquer dans leur réalité humaine. Elève — et excellent élève de Robert Montagne — M. Pierre Rondot tient de son maître le goût de l'information sûre en matière historique, sociale, juridique. On trouvera dans son livre les noms et les dates, les références bibliographiques dont même un ouvrage de vulgarisation ne saurait se passer. Cette érudition reste discrète ; elle est mise au service d'un talent remarquable, j'allais dire de journaliste, disons d'ethnographe, dans la meilleure tradition française du voyage philosophique. M. Pierre Rondot a cent fois raison de nous entraîner, dès les premières pages, vers les hauts-lieux du christianisme oriental car il sait décrire avec bonheur le petit village syrien de Maloula, où il fut ému d'entendre les habitants parler un dialecte araméen, le Mont Liban, refuge séculaire, Alep et Damas, avec leurs colonies indestructibles, les centres vivants d'Istamboul, de Chypre, de Palestine et surtout de Beyrouth.

Les autres parties du livre traitent des rapports entre l'Islam, l'arabisme et la chrétienté, puis du destin de quelques nations chrétiennes d'Orient, enfin de l'état présent et de l'avenir des chrétiens orientaux dans le monde moderne. Une chronologie, un catalogue succinct des auteurs chrétiens d'Orient, des tables, des cartes, un tableau des différentes Eglises, complètent ce volume si agréable à lire.

Le livre aura sans doute du succès et il faut très sincèrement lui souhaiter une belle carrière ; il constitue une excellente initiation du lecteur français à la connaissance des chrétiens d'Orient, dont le latin moyen — on ne l'ignore malheureusement pas — serait tenté de sous-estimer l'importance, voire même d'oublier l'existence.

Nous pourrions faire quelques remarques concernant certains

points théologiques et liturgiques ; mais on ne peut reprocher à l'Auteur de n'être point spécialiste de ces disciplines. Il le dit lui-même clairement en voulant avant tout inviter ses semblables à partager la découverte qu'il a faite, en prenant les choses et les êtres tels qu'ils lui sont apparus.

Nous ne le chicanerons pas non plus au sujet de quelques approximations ou omissions, par exemple lorsqu'il semble confondre iconostase et cancel, langue liturgique et langue ecclésiastique. Les prêtres orientaux peuvent être mariés, mais l'Auteur n'a pas précisé que le mariage devait être contracté avant le diaconat (le sous-diaconat chez les catholiques).

Quant au rite Maronite, ce n'est pas parce qu'il a été fortement latinisé qu'il doit être plus compréhensible au catholique latin.

Mais ce ne sont là que des détails par rapport à tout ce que ce livre nous apporte. Mr. Rondot veut, et il y réussit parfaitement, exciter l'intérêt du lecteur français, l'introduire dans un monde étrange et nouveau, par le plaisir d'un voyage organisé au Levant. Il a fort bien tenu son rôle de guide, et il décidera sans peine ses compagnons à revenir très vite sur les lieux de leur trop rapide pèlerinage.

G. K.-S.

Noële MAURICE-DENIS et Robert BOULET. Eucharistie ou La Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines, Paris Letouzey, 1953.

Effectuant un nouveau pèlerinage qui, cette fois, commence dans l'espace et se continue dans le temps, les auteurs du Guide classique de la Rome chrétienne qui a nom " Romée " ont fait ici valoir toutes les richesses traditionnelles qui permettent d'approfondir l'intelligence de la Messe.

Si, dans la série des descriptions alertes et détaillées de liturgies, qui permet déjà de tirer des leçons du présent, les rites orientaux, et en particulier les diverses traditions syriennes tiennent une place inhabituelle, des chapitres de conception entièrement neuve comme ceux de la Remontée orientale ou de l'Eucharistie prénicéenne présentent de manière critique les textes qui sont la base de l'étude des anciens types liturgiques. En gagnant peu à peu les origines, c'est toute une histoire de l'Eucharistie qui nous est donnée, basée sur l'objectivité scientifique et la méthode historique.

G. K.-S.

Abel VINCENT, Les Manuscrits Hébreux du Désert de Juda, dans la collection " Textes pour l'histoire sacrée ", A. Fayard, Paris, 1955, 280 pages.

La découverte en 1947, dans une grotte située à l'extrémité méridionale de la Mer Morte, par un bédouin cherchant une chèvre égarée, des manuscrits qu'on désigne généralement aujourd'hui par le nom du lieu où ils furent trouvés, cette découverte archéologique extraordinaire que d'autres suivirent et complétèrent au cours des dernières années, cette découverte, la plus remarquable peut-être du XX^e siècle, pose des problèmes qui sont loin d'être tous résolus. Problèmes purement techniques d'abord : on admet généralement pour la constitution de la cachette d'Ain-Feschka la date de 68 ap. J.-C., mais on discute encore sur l'époque des documents eux-mêmes (persécution d'Antiochus Epiphane ou prise de Jérusalem par Pompée) ; on discute aussi l'identification de la secte de la Nouvelle Alliance, dont les manuscrits découverts contiennent la règle et plusieurs ouvrages de leur bibliothèque ainsi qu'un Commentaire d'Habacuc, secte où la plupart des historiens cependant reconnaissent une communauté essénienne. Les fouilles d'une maison commune située dans la même région, maison où M. Dhorme verrait plutôt la demeure d'une équipe de copistes, apparaît confirmer cette dernière hypothèse puisque cette maison, par sa disposition et sa situation, rappelle singulièrement le couvent essénien de la Mer Morte décrit par Josèphe.

Quelles que soient les difficultés qui subsistent, l'importance de ces manuscrits est telle qu'il était nécessaire de les présenter au public cultivé et de montrer à ce public, sur la base d'une documentation solide et sûre, les questions qu'ils soulèvent. C'est ce qu'a compris M. Daniel-Rops, directeur de la collection « Textes pour l'histoire sacrée », qui a demandé à M. Albert VINCENT, professeur honoraire à l'Université de Strasbourg, d'exposer à « l'honnête homme » les circonstances pittoresques de l'invention, le contenu des documents, la portée enfin de ces textes où figure le plus vieux fragment connu de l'Ancien Testament (du livre d'Isaïe), mais surtout les renseignements les plus précis qu'on ait jamais reçus sur l'ordre religieux des Esséniens. Des Esséniens, disons-nous, puisque M. Vincent incline à cette identification des fidèles de la Nouvelle Alliance. Et ce simple rapprochement ouvre d'immenses perspectives que M. Daniel-Rops a eu bien raison d'évoquer dans sa préface et M. Vincent d'étudier dans son dernier chapitre. Y eut-il en effet des liens — et de quelle nature? — entre l'Essénisme et l'Eglise chrétienne primitive? Jean-Baptiste ne venait-il point d'une de ces communautés, ou, prophète solitaire, n'était-il point cependant leur frère? Lorsque Jésus se retira au désert, n'y rencontra-t-il pas, volontairement peut-être, l'Essénisme? Et des faits anciens semblent prendre une signification nouvelle : les Judéo-chrétiens se

nommaient « ébionistes », c'est-à-dire pauvres, alors que les Esséniens faisaient vœu de pauvreté. « Saints », tel est le terme dont les Esséniens aussi bien que les premiers chrétiens aimaient à se désigner eux-mêmes.

M. Vincent, et M. Daniel-Rops dans son excellente préface, parviennent avec élégance à montrer au public cultivé l'apport considérable des manuscrits de la Mer Morte à l'étude des origines chrétiennes. M. Vincent donne, à la suite des explications historiques indispensables, la traduction intégrale de tous les rouleaux publiés.

Ce petit livre est à recommander chaleureusement.

G. K -S.

Imprimerie P. & O. LUSSAUD Frères
9, rue des Loges
FONTENAY-LE-COMTE
(Vendée)

Dépôt légal : N^{os} 370-187
1^{er} Trimestre 1956

Le gérant :
G. Khouri-Sarkis

LE BAPTEME CHEZ SAINT EPHREM

Dans son livre *Der hl. Ephräm der Syrer*, C. Eirainer¹ a rassemblé (p. 64-70) une série de textes sur le baptême et la confirmation. Ils sont empruntés aux œuvres d'Ephrem telles qu'elles étaient publiées alors, d'une manière peu critique. L'auteur essaya de mettre les matériaux ainsi recueillis en accord avec les cadres de notre dogmatique, entreprise qui ne répond guère au sous-titre de son livre *Eine dogmengeschichtliche Abhandlung*.

L'exposé que donna 35 ans plus tard G. Ricciotti, dans *Sant'Efrem Siro*², (p. 190-195) a réduit le nombre des textes, mais le choix a été fait d'une manière encore trop peu critique. Ainsi la source principale est encore la collection des hymnes pour l'Epiphanie. Cependant cette collection de caractère liturgique contient, à côté de pièces authentiques d'Ephrem, d'autres qui ne le sont pas. Mieux vaut la laisser de côté si l'on veut connaître la pensée personnelle d'Ephrem et non celle des Eglises syriennes qui se sont inspirées de lui. Dans l'exposé que nous donnerons du baptême chez saint Ephrem, nous voulons, autant qu'il est possible, ne faire parler qu'Ephrem lui-même. C'est pourquoi nous avons choisi, parmi ses œuvres, celles dont l'authenticité est établie à la fois par la critique externe et par la critique interne, persuadé qu'il vaut mieux élaguer trop que trop peu. De plus, nous n'essaierons pas comme Eirainer de faire entrer Ephrem dans les cadres de notre théologie. Notre exposé essaie de rester dans le cadre de pensée d'Ephrem lui-même. Ceci justifie aussi notre début : il y a intérêt à commencer la description du baptême chez Ephrem par son appréciation du baptême du Christ.

1. Kempten (Kösel), 1889.

2. Torino-Roma (Marietti), 1925.

Le baptême du Christ n'est pas seulement, pour Ephrem, le prototype du baptême chrétien, mais aussi son principe et son institution. Le passage principal qui traite de ce sujet se trouve dans le *Sermo de domino nostro*. Ephrem vient à parler au chap. 48 de la Présentation de Jésus au temple (Luc II, 22-40) et il explique l'acte de Siméon — qui était prêtre d'après Ephrem — comme une transmission du sacerdoce à l'homme Jésus, qui était, comme Dieu, maître de tout sacerdoce et de toute prophétie:

« Venit autem Filius ad servum, non ut Filius offerretur per servum, sed ut per Filium servus offerret domino suo sacerdotium et prophetiam, quæ deposita erant apud eum. Prophetia enim et sacerdotium, quæ data erant a Moyse, tradita sunt et pervenerunt ambo ad Simeonem... Cum igitur ambo vidissent dominum amborum, commixta sunt ambo et infusa in vas illud capiens ambo ut acciperet sacerdotium et regnum et prophetiam. Ille igitur infans propter bonitatem involutus pannis induit sacerdotium et prophetiam propter maiestatem suam³. (1).

Au chap. 52, il reprend ce thème de la transmission et il l'étend au delà du Christ:

« Quod igitur datum a Moyse et a Simeone acceptum erat, mansit et restitit apud dominum amborum. Œconomus igitur primus (= Moyses) et thesaurarius ultimus (= Simeon) tradidit claves sacerdotii et prophetiæ illi qui dominatur super thesaurum amborum. Propter hoc non in mensura dedit ei pater eius Spiritum, quia omnes mensuræ Spiritus sub manu eius sunt. Sed ut mōstraret Dominus noster se sumpsisse claves ab œconomis prioribus, dixit Simoni: « tibi dabo claves portarum ». Quomodo autem daret eas alteri, nisi eas ab altero accepisset! Claves igitur quas sumpsit de Simeone sacerdote, dedit alteri Simoni apostolo »⁴ (II). Ici vient s'insérer le chap. 53, et Ephrem inclut aussi, dans cette transmission du sacerdoce et de la prophétie, le baptême: « Sed quia etiam Johannes thesau-

(3) Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones I (Mehliniae 1882), 263.

1. Pour la traduction de ces citations, voir l'annexe page 31. Les renvois en chiffres romains s'y rapportent.

4. Lamy I, 267.

rarius erat baptismi, venit Dominus œconomiae ad eum ut acciperet ab eo claves domus propitiationis ».

Ephrem accepte évidemment aussi pour le baptême une tradition qui, dans l'Ancien Testament, remonte jusqu'à Moïse. C'est bien pour lui une fonction expressément sacerdotale, puisqu'elle justifie, expie et sanctifie. De fait, dans un passage apparenté, Jean Baptiste apparaît comme un chaînon dans la transmission du sacerdoce. Ceci se trouve dans l'hymne *Contra Hæreses* 22, 18-19 :

- (18) Prudenter interrogentur (hæretici),
a quo acceperint manus (impositionem)
Si enim a nobis acceperunt et (nostram)
[reprobaverunt,
hoc sufficit ad (manifestandam) veritatem nostram.
Si autem ipsi ausi sunt constituere sacerdotes,
(etiam) hoc sufficit ad refutandos (eos)...
- (19) Se inclinavit Excelsus super montem Sinai
et protexit manum suam super Moysen.
Moyses posuit eam super Aaron,
et protracta est usque ad Johannem.
Itaque dixit ei Dominus noster :
« Justitia est, ut a te baptizer »,
ne periret ordo (successionis).
Dominus noster tradidit eam apostolis suis,
et ecce in Ecclesia nostra traditio eius⁵. (III).

Il faut encore citer la strophe 21, les vers dans lesquels il est dit que les hérétiques ont repris à l'Eglise l'institution du sacerdoce, des diacres, théologiens, lecteurs et ascètes :

Ab ecclesia furati sunt ordinem
servitii multiplicis,
ordinare sacerdotes et baptizare,
frangere panem et docere... (IV).

On voit comment le baptême est inclus parmi les fonctions expressément sacerdotales, telles que l'ordination et l'eucharistie. Le baptême est donc, pour Ephrem, un acte

5. Editio Romana II, 488 B/C.

proprement sacerdotal. C'est pourquoi Jean-Baptiste peut intervenir comme dernier chaînon de la tradition sacerdotale à la place du prêtre Siméon. Revenons au chap. 53 du *Sermo de domino nostro*.

Jean-Baptiste administrait le baptême comme moyen de salut, sous une forme encore imparfaite. Le Christ vient à lui pour parfaire le baptême par son propre baptême, pour l'élever et faire de ce qui n'était qu'un moyen de purifier du péché, un moyen de communiquer l'Esprit :

« Johannes enim aquis meris maculas delictorum dealbabat ut digna fierent corpora stolæ spiritualis, quæ per Dominum nostrum datur. Quia igitur Spiritus apud Filium erat, venit (Filius) ad Johannem ut ab eo baptismum acciperet, ut misceret cum aquis visibilibus Spiritum invisibilem, ut corporibus percipientibus humiditatem aquæ, mentes perciperent donum Spiritus⁶. (v).

Le baptême chrétien institué par le baptême du Christ est donc le baptême dans et par l'Esprit, en vue de la réception de l'Esprit, pour rendre spirituel. Ephrem exprime l'équivalence entre le baptême du Christ et notre baptême, dans l'hymne *de Fide* 10, 17 :

Ecce ignis et Spiritus in fluvio, in quo baptizatus es ;
ignis et Spiritus in baptismo nostro⁷. (vi).

Et la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe, sur le Christ à son baptême, n'est pas seulement pour Ephrem une preuve de la présence et de l'action de l'Esprit au baptême du Jourdain, mais dans le baptême du Christ, c'est-à-dire dans le baptême chrétien. Il dit en effet dans l'hymne *de Fide* 7, 8, 5 :

Super eum stabat cum baptizaretur
Spiritus in typo columbæ,
ut indubitanter monstraret
eum baptizare igni⁸. (vii).

Le Christ nous baptise avec l'Esprit, nous les hommes,

6. Lamy I, 269.

7. C (orpus) S (criptorum) C (cristianorum) O (rientalium), *Scriptores Syri*, tomus 73 (Louvain 1955), p. 51.

8. CSCO, 73, 34.

comme Ephrem le dit explicitement dans les *Garm. Nisib.* 46, 84 :

(Dominus noster) sanavit hominem
totum in omnibus rebus,
baptizavit eum Spiritu sancto⁹. (VIII).

La communication de l'Esprit, qui rend spirituel, est commune au sacrement de baptême et aux sacrements de l'Eucharistie et du myron. La concordance est si étroite qu'Ephrem ne parle pas seulement de la présence de l'Esprit dans le pain et le vin de l'eucharistie, mais de la même manière aussi de sa présence dans l'eau du baptême. Les deux sont mis sur le même pied dans l'hymne *de Fide* 10, 17 :

Ignis et Spiritus in baptismo nostro,
in pane et calice ignis et Spiritus sanctus. (IX).

Dans l'hymne *de Fide* 40,9-10, Ephrem compare la présence de l'Esprit du Christ dans l'eucharistie et le baptême avec la chaleur du feu qui pénètre l'eau et le pain :

Symbolum Spiritus (est in calore) * et typus Spiritus
[sancti,
qui miscetur cum aquis * ut fiant in expiationem,
et unitur cum pane, * ut fiat in oblationem¹⁰. (X).

Mais avec l'Esprit du Christ, le Christ lui-même est aussi présent. C'est pourquoi, d'après Ephrem, le Christ est présent non seulement dans l'eucharistie, mais aussi dans l'eau du baptême.

Ainsi par exemple, dans l'hymne *Contra Hæreses* 42, 9 :

Si in pane, * corpore mortuo,
habitat Dominus noster, * et in aquis,
quæ effunduntur...¹¹. (XI).

Cependant Ephrem connaît ici divers degrés de présence, comme le démontre la suite du passage cité : le Christ habite aussi « in ecclesiis, in lapidibus », c'est-à-dire dans les églises bâties en pierre, sur les autels.

9. Editio Bickell (Lipsiae 1866), Texte syriaque avec indication des versets.

10. CSCO, 73, 132.

11. ER II, 534 F.

Après cette digression sur l'Esprit, revenons au baptême du Christ.

L'humanité du Christ a reçu, au baptême, le don de l'Esprit. Mais ce n'était qu'une manifestation, une reprise extérieure de ce qui s'était passé lors de sa conception dans le sein de Marie, qui s'était faite par la descente de l'Esprit Saint : « et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine ». L'équivalence qui apparaît ici entre la conception et le baptême du Christ est exprimée par Ephrem dans l'hymne *de Fide* 10, 17 :

Ecce ignis et Spiritus in sinu matris tuæ !

Ecce ignis et Spiritus in fluvio, in quo baptizatus
[es ! (xii).

Les deux assertions sont tout à fait parallèles : le baptême devient une deuxième conception et une seconde naissance. Ainsi apparaissent pour le Christ trois naissances, comme le dit Ephrem au début du *Sermo de domino nostro* : « Ipse est, qui natus est ex divinitate secundum naturam suam, et ex humanitate contra suam naturam, et ex baptismo contra morem suum, ut nos nasceremur ex humanitate secundum naturam nostram, et ex divinitate contra nostram naturam, et ex Spiritu contra morem nostrum »¹². (xiii).

La triple naissance, qui est admise ici aussi pour les hommes, n'est en réalité que double, car naître de Dieu est identique à naître de l'Esprit. Pour le Christ également, les trois naissances se ramènent à deux. En réalité, dans la phrase qui suit, Ephrem ne parle plus que de deux naissances : « natus est igitur (Christus) ex divinitate, qui venit ad nativitatem secundam ut nobis portaret regenerationem (baptismi) ». (xiv).

La seconde naissance comprend la conception et le baptême. Dans une troisième phrase finale, apparaît encore la triple division :

Peperit eum Pater, et per eum creavit creaturas ;
peperit eum caro, et per eam necavit cupiditates ;
peperit eum baptisma, et per id albæ fiunt

[maculæ¹³ (xv).

12. Lamy I, 149.

13. Lamy I, 151, 155s.

Si l'on serre de plus près le parallélisme entre la conception du Christ et son baptême, il faut tenir compte aussi de la personne de sa mère. Car Ephrem dit dans l'hymne *de ecclesia*, 36, 2-4 :

- (2) In Maria tanquam in oculo * lux consedit
et purificavit mentem eius * et purgavit cogitatum
[eius,
abluit cogitationem eius * et clarificavit virgini-
[tatem eius.
- (3) Fluvius, in quo baptizatus est, * symbolice rursus
[eum concepit.
Sinus humidus aquarum * concepit eum in puri-
[tate,
et peperit eum in sanctitate * et fecit ascendere
[eum in gloria.
- (4) In sinu puro fluvii * cognosce filiam hominis,
quæ concepit sine viro * et peperit sine semine
et enutrivit dono * dominum doni¹⁴ (xvi).

Ces strophes posent un problème mariologique qui sera expliqué plus en détail dans un autre contexte. Disons ici seulement, en quelques mots, qu'Ephrem semble avoir vu dans la conception un baptême pour Marie elle-même. Il en parle clairement dans l'hymne *de Nativitate*, 16, 9, en ces termes : Tu (Christe) qui matrem tuam peperisti * nativitate altera * ex aquis (Str. 9, 4-5) (xvii) et : Maria est filia sanguinis et aquæ (Str. 10, 4-5) et plus loin, Str. 11, 2 ss. :

Et sicut ego eum peperī * nativitate secunda,
etiam ipse me peperit * nativitate secunda¹⁵ (xviii).

Pour notre thème, dans les strophes *de Ecclesia*, 36, 2-4, l'opposition de Marie au Jourdain (eau baptismale), comme élément dans lequel s'est opérée la naissance divine, est de grande importance. La lumière sanctifiante qui entre en Marie est l'Esprit Saint. Dans l'hymne *de Fide*, 4, 2, 10, il est dit : « Ignis intravit in ventrem » qui répond, à cause de l'étroite union de l'Esprit et du Fils, à

14. ER II, 328 D.

15. ER II, 430 A.

4, 2, 1 : « Primogenitus intravit in ventrem ». L'Esprit Saint, feu purifiant de la divinité, a créé en Marie le sein maternel qui pouvait concevoir et enfanter le Saint.

D'une manière analogue, d'après Ephrem, l'action du Saint Esprit s'exerce dans le Jourdain, dans l'eau baptismale, second sein maternel de l'homme Jésus, sein maternel de tous les chrétiens. L'hymne de *Ecclesia* 36, 3, dit explicitement que le baptême dans le Jourdain n'a été que la répétition symbolique de la conception du Christ. La seconde et la troisième naissances du Christ coïncident donc en réalité, comme on pouvait déjà le conjecturer d'après la citation du « Sermo de Domino nostro ». C'est pourquoi Ephrem peut rapporter notre expiation et notre sanctification aussi bien à la naissance qu'au baptême du Seigneur.

C'est ce que dit l'hymne de *Resurrectione*, Str. 16 :

Nativitas eius nobis mundatio est,
et baptismus eius nobis propitiatio est¹⁶ (xix).

Et quand Ephrem continue : « et mors eius nobis vita est », il subsiste un lien entre le baptême, comme on le montrera dans les passages suivants.

*
**

Le baptême du chrétien est, d'après saint Paul, un baptême dans et avec le Christ, une insertion dans la nature humaine de nouveau sanctifiée par le Christ, rendue spirituelle et devenue immortelle. Ce sont ces idées pauliniennes qu'Ephrem adopte quand il dit, dans une opposition entre le baptême et la circoncision de l'A. T., dans les *Carm. Nisib.* 72, 14 :

Quanto magis evanescit mors * per baptismum verum ;
nam qui in Christo baptizatur, * induit Vivum, vivi-
ficantem omnia (xx).

L'aspect moral, dominant chez saint Paul, de la nouvelle vie dans le Christ, apparaît chez Ephrem dans l'hymne de *Virginitate* 1, 1-2 :

16. Lamy II, 745.

- (1) O corpus, exue hominem illum veterem qui foedus
[est totus,
ne deterat denuo illam novitatem, quam baptismo
[induisti.

Perversa enim esset retributio, ut renovatus te ite-
[rum detereret.

O corpus, audi consilium meum! Exue eum moribus,
ne induat te consuetudinibus!

- (2) Ecce enim Dominus noster innovavit vetustatem
[tuam baptismo,
corpus vitæ, quod per sanguinem suum

formavit et creavit templum in habitationem suam.

Ne facias itaque habitare pro eo hominem illum
in templo, quod innovatum est. [veterem

O corpus, si facis habitare in templo tuo Deum,
etiam tu eris sanctuarium eius regale¹⁷ (xxi).

« Corpus » peut désigner, chez Ephrem, tout ce qui est visible dans l'homme, c'est-à-dire le corps avec toutes les manifestations de sa vie, tout ce qui exprime nécessairement la vie intérieure invisible de l'homme, c'est-à-dire de l'âme humaine. Le renouvellement, la nouvelle création du baptême est surtout intérieure, spirituelle, invisible. Ephrem le dit, sans nommer expressément le baptême, dans l'hymne de *Fide* 10, 9 :

Cum Dominus descendisset in terram ad mortales,

(in) novam creaturam creavit eos sicut angelos.

Ignem et Spiritum miscuit in eis,

ut igniti et spiritalis fierent abscondite¹⁸. (xxii).

Mais l'efficacité du baptême ne se limite pas à l'âme. Le baptême signifie aussi une nouvelle naissance du corps qui, de corps de mort et de péché, devient, par le sang du Christ, par sa mort et sa résurrection, un corps vivant qui porte en soi, comme le corps d'Adam au Paradis, un gage d'immortalité. Cependant, comme chez Adam, cette immortalité est mise en danger, durant cette vie, par la possibilité du péché. Le vieil homme peut se réveiller

17. Cfr. editio I. E. Rahmani, Charfet 1906.

18. CSCO, 73, 50.

avec ses habitudes de péché et régner à nouveau dans le « corps ».

Que le baptême concerne à la fois l'âme et le corps, Ephrem le dit explicitement dans l'hymne *Contra Hæreses* 17, 5 :

Corpus confitetur, Domine, quod ædificavisti ut habitares in eo !

Animà te adorât, quam tibi spondidisti in adventu Corpus et anima simul iterum te exaltant, [tuo ! quia baptizata sunt in te et te induerunt¹⁹. (XXIII).

Un peu plus haut, dans la même hymne 17, 2, il est dit du corps seul : « corpus per baptismum venit ad fidem ». La « fides » ici, comme le contexte le montre, signifie la vie divine. Mais je ne puis m'arrêter sur ce point. L'idée que le baptême est l'acte de revêtir le Christ nous ramène encore une fois brièvement à la Mère du Seigneur.

L'eau baptismale est un sein maternel qui, en vertu de la présence de l'Esprit, engendre quelque chose de saint, une nature humaine sanctifiée, de même que Marie, par la vertu de l'Esprit-Saint descendant en elle, a engendré la nature humaine très sainte de l'enfant Jésus, étroitement unie à la divinité du Fils. Les chrétiens engendrés de nouveau par le baptême sont par conséquent, comme Ephrem le dit des fils de l'Eglise d'Edesse (Carm. Nis. 27, 78) : « filii Spiritus » aussi bien que « infantes, filii aquæ ». De là chez Marie, à cause de cette image, une antinomie : elle donne au Christ le vêtement du corps humain et, en même temps, elle reçoit elle-même l'éternel vêtement du Christ ; car sa conception est sa renaissance par le baptême, son fils est celui qui l'engendre. Ainsi Ephrem, dans un passage déjà cité de *Nativitate* 16, 11, dit :

Filius Altissimi * qui venit et habitavit in me
et ego facta sum mater eius * Et quomodo ego
[eum peperit
partu secundo, * sic et ipse me peperit

19. ER II, 473 C.

partu secundo. * Stola matris,
quam induit, corpus eius, * ego indui splendorem
[eius. (xxiv).

L'action de revêtir ce vêtement du Christ est notre justification, selon l'hymne de *Ecclesia* 26, 4 :

Tua (= Christi) splendens puritas est stola
[splendoris.

Justus est, qui ea indutus est²⁰. (xxv).

Nous voyons déjà apparaître ici, à côté de l'image du vêtement, celle de l'éclat, de la lumière. Cette image peut se trouver seule ou bien unie à celle de la perle, comme dans les hymnes de *Fide* 81-85 ou de *margarita*. Ephrem fait appel, dans l'hymne de *Fide* 83, 4-5, au récit du baptême de l'éthiopien (Act., VIII, 26 ss.) par Philippe :

(4) Eunuchum ex Aethiopia * in curru sedentem
vidit Philippus. * Occurrit nigro
agnus lucis * ex lineis
cum legeret. * Baptizatus est Aethiops
et induit lucem * et splenduit et abiit.

(5) Instruxit et docuit. * Ex nigris
fecit albos, * et Aethiopes
nigræ * margaritæ
factæ sunt Filio. * Obtulit Patri suo
coronam splendentem * margaritis²¹. (xxvi).

Dans la suite de cette hymne et dans la suivante, le baptême est remplacé par la foi. Baptême et foi sont étroitement liés. La foi peut remplacer le baptême, comme dans l'exemple du bon larron qui obtint par sa foi le vêtement de la justification, c'est-à-dire, du baptême.

Cela se déduit de la comparaison entre les deux passages suivants : dans l'hymne de *Paradiso*, Ephrem dit :

Facta est (Adæ) per Mariam stola
quæ ornavit latronem²². (xxvii).

Et dans l'hymne de *Fide* 84, 1, il est dit :

20. ER III, 608 F.

21. CSCO, 73, 255.

22. Cfr. *Studia Anselmiana* XXVI (Roma 1951), p. 34.

Acquisivit latro * fidem,
 illa (fides) quæ eum acquisivit * et introduxit et
 in medio paradisi. (xxviii). [posuit

Les paroles fondamentales de Jésus, Matth. XXVIII, 19, qui ordonnent d'enseigner et de baptiser, sont citées par Ephrem dans l'hymne *de Fide* 23, 14 :

Docete et baptizate in nominibus trinis :
 in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti²³. (xxix).

C'est, pour Ephrem, l'arme suprême et décisive dans sa lutte contre les Ariens. Dans les hymnes *de Fide* cet argument revient souvent, par exemple dans 41, 10 :

Evangelium est speculum mirabile
 et in eo trini apparent sine dubio,
 cum quibus exierunt et baptizaverunt Apos-
 [toli...²⁴. (xxx).

La Trinité forme le fondement du baptême et de la foi. Ainsi dans l'hymne *de Fide* 13, 5, il dit :

De tribus nominibus dependet baptismus noster ;
 tribus mysteriis fulsit fides nostra ;
 tria nomina tradidit Dominus noster duodecim
 ad quæ confugimus²⁵. (xxxi). [suis

Le baptême et la foi, dans le sens de confession de foi, sont liés dans l'hymne *de Fide* 62, 13 :

Quis nominibus * adsciticiis potest baptizare ?
 Quis nominibus * adsciticiis potest profiteri²⁶ ?
 [(xxxii).

L'hymne *de Fide* 67, 10, semble en outre insister sur la succession foi-baptême :

Posita sunt nomina * trinorum,
 aliud post aliud, * in fide
 ad baptismum²⁷. (xxxiii).

Cette étroite union de la foi et du baptême a été cause,

23. CSCO, 73, 82.

24. CSCO 73, 135.

25. CSCO, 73, 60.

26. CSCO, 73, 194.

27. CSCO, 73, 207.

spécialement dans l'Eglise occidentale, au III^e et au IV^e siècles, à de vives controverses sur la question de la validité du baptême des hérétiques. Cette question a aussi joué un rôle dans la controverse arienne, et on relève son influence chez Ephrem. Dans un premier passage, Ephrem dit que, dans la controverse arienne, l'eau du baptême et de l'expiation est devenue une eau de combat, parce que les deux partis s'objectaient mutuellement que le baptême de l'adversaire était invalide ; cf. l'hymne *de Fide* 59, 2 :

Quis est qui non rixetur * et quis est qui non quærat
socium suum : quis * te baptizavit et unde
sumptus est baptismus tuus ? * Quis non moneat :
ne baptizet te manus * illius sacerdotis separati²⁸.
[(xxxiv).

Sacerdos, dans ce texte, comme dans ces hymnes, signifie très probablement « summus sacerdos », c'est-à-dire évêque. Ephrem ne prend pas position ici, il se contente de constater le fait de la controverse. Mais d'un autre passage il ressort que pour Ephrem, l'arianisme d'un chrétien baptisé posait un problème, à cause de la nécessité de la foi pour l'efficacité du baptême. Ainsi dans l'hymne *de Fide* 65, il dit :

Ex semetipso vincitur * quia aut negavit et invalidus
est baptismus audacis. * Si autem baptizatus est et
[credidit,
similis est Marcioni, * qui comedit (bona) Creatoris
et negavit Creatorem, * et cum ipse sit conceptus et
[natus, reicit matrimonium²⁹. (xxxv).

Ephrem distingue ici clairement deux hypothèses : si l'arien a nié, au moment de son baptême, la divinité du Fils, son baptême est invalide ; mais s'il n'a accepté la doctrine arienne qu'après son baptême, c'est une ingratitude, une injure envers le Fils, par lequel il a reçu la régénération du baptême. C'est une attitude analogue à celle de Marcion à l'égard du Dieu créateur.

Un troisième passage, qui se rapporte au même sujet,

28. CSCO, 73, 182.

29. CSCO, 73, 201.

présente de grandes difficultés. C'est l'hymne *de Fide* 41, 1. Je la traduis aussi littéralement que possible.

Ne exinaniat, Domine noster, * inquisitio tui bap-
[tismum meum.

Est enim, qui baptismum suum * exinanivit investi-
[gatione sua.

Et si instructus est * denuo et renovatus,
oportet baptizari iterum * denuo.

Si autem baptizatus erat, blasphemavit, * et si non
[baptizatus erat, confessus est
se, quia nihil invenit * novi, mansisse³⁰. (xxxvi).

Les deux premières lignes disent bien qu'une apostasie de la foi baptismale par l'acceptation de l'arianisme suspend l'efficacité (actuelle) du baptême. Si alors le chrétien qui passe de l'orthodoxie à l'arianisme considèrerait son admission à l'arianisme comme une sorte de nouveau catéchuménat, il devrait être rebaptisé, ce qui n'était pas évidemment la pratique courante. La cinquième ligne commence par l'idée que nous avons déjà rencontrée dans l'hymne *de Fide* 65, 4, puis passe aux catéchumènes avec les mots : « et si non baptizatus est » ; la persévérance dans le catéchuménat de l'Eglise orthodoxe est une négation de l'arianisme.

Le catéchuménat suppose le baptême des adultes. Ephrem lui-même a passé par le catéchuménat et a été baptisé comme adulte. Cela ressort bien clairement de l'hymne *Contra Hæreses* 3, 13 :

Didici et credidi * te esse unum per essentiam tuam.
Audiui et verum æstimavi * te esse Patrem Unigeniti
[tui.

Baptizatus sum tripliciter * (etiam) in nomine Spiritus
[Sancti³¹. (xxxvii).

Le catéchuménat représente un état dans l'Eglise. Baptême et Eglise ne peuvent pas être séparés. Même là où Ephrem a en vue surtout l'efficacité du baptême sur chaque âme en particulier, on voit apparaître l'Eglise, dans les Carm. Nis. 29, 207 ss (Str. 35) :

30. CSCO, 73, 135.

31. ER II, 444 E.

O mi agricola, ara terras meas * iterum atque tertio
[Domine mi.

Nam etiam trino modo * baptizavisti et vivificasti
terram animarum nostrarum * et ecclesiam spirituum
[nostrorum. (xxxv...).

Dans l'hymne de *Virginitate* 27, 4, c'est l'Eglise elle-même qui reçoit le baptême dans ses membres : « Beata es Ecclesia... Fides tua psallit tribus, qui sunt nomina trina, quæ te baptizaverunt ». (xxxix).

Pour l'autre manière de se représenter le baptême, suivant laquelle c'est l'Eglise qui engendre ses enfants dans le baptême, voir les Carm. Nis. 27, 49 où l'Eglise d'Edesse parle de ses enfants et les nomme tout à la fois « filii Spiritus » et « filii aquæ ».

L'étroite union entre le baptême et l'Eglise apparaît aussi dans le fait que le ministre du baptême solennel, à Pâques, est l'évêque. Ephrem en donne une description dans l'hymne de *Virginitate* 7, 2-9. Ces strophes sont d'une grande importance, car elles parlent aussi d'une question très controversée à laquelle nous n'avons pas encore touché, l'union entre le baptême et l'onction.

(2) (Mensis) October recreat fatigatos a pulvere et sor-
[dibus æstatis,
pluvia eius lavat, et ros eius ungit arbores et fructus
[earum.

Aprilis recreat ieiunantes, ungit, baptizat et dealbat;
abluit sordes peccati ab animis nostris.

October oleum exprimit nobis.

Misericordiam Aprilis multiplicat nobis.

Mense Octobri fructus decerpuntur,

Aprili delicta expiantur...

(5) Coloribus visibilibus pingitur imago regalis,
et oleo visibili pingitur imago abscondita regis
[absconditi.

In signatis baptismi, qui eos concipit in sinu suo,
ex forma Adæ primi, illius qui corruptus est,

(baptismus) format imaginem novam

et gignit eos triplici partu

nominum laudabilium trium

Patris et Filii et Spiritus Sancti.

- (6) Amicus est enim oleum Spiritus Sancti et minister
 Et tamquam discipulus sequebatur eum. [eius ;
 Per oleum (Spiritus) signavit sacerdotes et unctos.
 Spiritus Sanctus per oleum
 imprimit signum suum super oves suas,
 sicut anulus, qui in ceram imprimit sigillum suum.
 Etiam sigillum absconditum Spiritus per oleum
 [imprimitur corporibus
 quando ununtur in baptismo et fiunt signati in
 [baptismate.
- (7) Oleo enim sacro ununtur in expiationem corpora
 Et dealbantur sine labore. [plena maculis
 Descendunt cum delictis tanquam sordidi,
 et ascendunt puri tanquam infantes.
 Nam fit eis baptismus alter uterus,
 Facit repuerascere senes nativitas eius,
 quia et fluvius fecit repuerascere Naaman.
 O venter, qui parturit quotidie sine doloribus filios
 [regni !
- (8) Sacerdotes inserviunt huic ventri in partu eius.
 Unctio antecedit eum.
 Spiritus Sanctus fertur super fluctus eius.
 Corona levitarum circumdat eum.
 Summus sacerdos factus est servus eius.
 Angeli gaudent de eis qui perierunt et inveniuntur
 [in eo.
 O venter, cuius infantes altare lactat et nutrit ;
 O infantes, qui statim comedunt pro lacte panem
 [perfectum.
- (9) Oleum, fons sanationum, inhæret corpori, fonti
 [morborum.
 Oleum enim delet delicta, sicut diluvium quod delevit
 [impuros.
 Diluvium enim, tanquam Justus, iuste delevit malos..
 Oleum autem, tanquam Bonus, delet delicta per
 [baptismum.
 Ecce soffocatum est peccatum aquis, ne reviviscat
 [cupiditatibus.
- (10) Oleum amore suo comitatur urinatore, qui propter
 [paupertatem,

vitam odio habens, descendit in aquis, se ipsum
 Oleum natura, quæ non (potest) mergi, [sepelit.
 se sociat cum corpore, quod mergitur,
 et submergens se educit ex profundo thesaurum
 [divitiarum.

Christus, natura, quæ non (potest) mori,
 induit corpus mortale, se submersit et eduxit ex aquis
 Thesaurum vitæ protoparentium. (XL).

Dans ces strophes si suggestives, relevons quelques points :

De la strophe 2, il ressort que, pour Ephrem et son Eglise, le baptême appartient aux solennités pascales et que le jeûne préparatoire terminait le catéchuménat.

Mais particulièrement importante est l'union du baptême et du myron, qui est mise en lumière dans nos strophes. Que le myron paraisse rejeter le baptême dans l'ombre, cela s'explique surtout par le fait que cette hymne appartient à un groupe d'hymnes de *de Virginitate* qui ont pour thème le myron. Une seconde raison apparaîtra dans ce qui suit.

D'après les déclarations qui concernent l'onction baptismale, il est évident que l'onction précède le baptême. Ainsi, 2,2 (ungit, baptizat) et d'une manière parfaitement claire 8,2 (unctio antecedit). Cependant elle est très étroitement liée au baptême. Il est dit en effet 6,8 : ungi in baptismo, fieri signati in baptismate. Cette étroite union avec le baptême ressort aussi des phrases dans lesquelles la purification du péché est attribuée de la même manière à l'eau baptismale et au myron. Ainsi dans la strophe 7,1-2 (myron) et 7,3-4 (eau). Quand, à la fin de la strophe 9, le baptême paraît devenir un instrument dans la main du myron, l'explication se trouve dans le complément « sicut Bonus », c'est-à-dire que le myron tient la place de celui qu'il représente symboliquement, le Christ.

L'onction baptismale est aussi, d'après la strophe 6, le sceau du baptême. On trouve aussi cette expression dans d'autres œuvres d'Ephrem. Ainsi il est dit dans l'hymne *Contra Hæreses*, 27,3 :

Ecce nomina Patris et Filii et Spiritus Sancti, *

Ecce signum olei et baptismi, fractio panis et calix
[salutis³². (XLI).

Parmi les hymnes *de Fide*, il faut citer aussi, pour l'onction baptismale l'hymne 49,4 où il est dit que l'Arche, dans son voyage, a dessiné sur les flots le signe de la croix :

...lignum navigatoris
qui venturus et ædificaturus erat nobis * Ecclesiam in
[medio aquarum
et in nomine trinorum * salvaturus inhabitantes eam ;
et Spiritus loco columbæ * administraturus erat
[unctionem eius
et mysterium redemptionis eius³³. (XLII).

Ce mystère de la rédemption est le baptême.

*
**

Dans une dernière partie, nous parlerons brièvement des rapports entre le baptême et la pénitence. Leur parenté apparaît chez Ephrem dans le fait que, dans les deux cas, il emploie la même image biblique de l'effacement des péchés suivant l'expression du Ps. 50 : « Asperges me hyssopo et mundabor ».

Ainsi il est dit du baptême dans l'hymne *de Virginitate* 31,4 :

Aspersio purificans, hyssopus expians, qui expiavit
omnia peccata per baptismum aquæ (XLIII).

Le baptême est considéré ici comme une aspersion, un bain dans le sang rédempteur du Christ. L'hymne *de Virginitate* 37,6 l'exprime plus clairement :

Tu purificavisti animam quæ peccaverat.

Lavit se in sanguine tuo, dealbata est et splenduit.
[XLIV).

La même expression (aspersio per hyssopum Christi) est employée également pour la pénitence qui efface les péchés, dans l'hymne *de Virginitate* 45,17 et 21. Cependant, avant ce passage, citons-en un autre des Carm. Nisib. dans lequel le baptême et la pénitence sont comparés entre eux,

32. ER II, 500 D.

33. CSCO, 73, 155.

en partant de la représentation de l'eau et du bain. C'est le Carm. Nis. 1,59 ss. (Strophe 5), dans lequel Ephrem prend son point de départ du cours du Mygdon détourné par le roi de Perse contre les murs de Nisibe :

Congregasti aquas per immundum (regem),
ut mihi faceres purgationem criminum.

Non ut in eis baptizando me purgares,
sed ut per eas me terrendo corrigeres,
ut undæ excitarent ad orationem,
quæ ablueret peccata.

Aspectus earum, pœnitentia plenus,
factus est mihi baptismus.

In mari, Domine, quod factum est ad suffocandum me,
misericordia (tua) suffocet crimina... (XLV).

Mais s'il y a une analogie entre l'effacement des péchés par le baptême et par la pénitence, il y a aussi une différence. Elle se trouve dans le caractère fondamental du baptême, dans son unicité, tandis que la pénitence peut être réitérée. Ephrem en parle dans l'hymne *Contra Hæreses* 2,3 à propos d'une controverse sur la pratique pénitentielle des Manichéens :

Voluntati suæ subiecerunt * verbum Veri,
qui dedit potestatem discipulis suis * non nisi semel
expiare per aquas * peccata hominum.

Et cum permisit ut solverent iterum * et ligarent,
(hoc factum est) ut ille qui ligatus est rogaret * coram
[eo qui omnibus dimittit.

Nam et is qui omnia expiat, * per dolorem nostrum
[nos expiat³⁴. (XLVI).

Cette opposition entre le baptême et la pénitence apparaît clairement dans les strophes suivantes de l'hymne *de Virginitate* 43 :

(21) Quia non licet iterum baptizari, non liceret iterum
[peccare.

Sed quia est maculatio, est aspersion (purificans).

(22) Ille qui dedit spem per baptismum,
ne destrueretur (spes), dedit (et) remissionem.

34. ER II, 440 B.

- (23) Sed durior est labor post baptismum,
quam ille labor antequam baptizatus es. (XLVII).

Pour terminer, citons encore le passage suivant des hymnes (d'authenticité douteuse) sur Abraham Kidunaya, dans lequel le baptême et la pénitence sont comparés aux deux yeux du corps :

- 4,2 Quamvis enim baptismus
unus sit ad dealbationem macularum,
tamen etiam duo oculi fiunt,
quando pleni sunt lacrimis,
baptismus pro membris.
- 4,3 Quia præscivit creator,
delicta omni hora multiplicari in nobis,
cum baptismus sit unicus,
infixit uni corpori duos
baptismos expiationis³⁵. (XLVIII).

Nous avons ainsi exposé les traits principaux de la doctrine de saint Ephrem sur le baptême, doctrine si riche et si variée. Il resterait à rechercher ce qu'elle a de commun avec la doctrine de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine de l'époque, et en quoi réside l'originalité des Eglises syriennes et d'Ephrem. Mais cela dépasse le cadre de cet article.

P. Edmund Beck OSB.

35. Lamy III, 771.

*TRADUCTION FRANÇAISE
DES CITATIONS LATINES.*

i. Le Fils vient au serviteur, non pour que le Fils soit offert par le serviteur, mais pour que, par le Fils, le serviteur offre à son Seigneur le sacerdoce et la prophétie qui avaient été donnés par Moïse, qui se sont transmis et sont parvenus jusqu'à Siméon... Quand donc tous deux (le sacerdoce et la prophétie) eurent vu le Seigneur, ils furent unis l'un à l'autre et furent versés dans ce vase qui les contient tous deux, afin qu'il reçoive le sacerdoce, la royauté et la prophétie. Ainsi donc cet enfant enveloppé de langes à cause de sa bonté, revêtit le sacerdoce et la prophétie à cause de sa majesté.

ii. Ce qui avait été donné par Moïse et reçu par Siméon demeura et persévéra chez le Seigneur de tous deux. Le premier dispensateur (Moïse) et le dernier gardien du trésor (Siméon) ont transmis les clés du sacerdoce et de la prophétie à celui qui est le maître du trésor de tous les deux. C'est pourquoi le Père ne lui donna pas l'Esprit avec mesure, parce que toutes les mesures de l'Esprit dépendant de sa main. Mais, pour montrer qu'il avait reçu les clés des premiers dispensateurs, notre Seigneur a dit à Simon : « Je te donnerai les clés des portes ». Comment les donnerait-il à d'autres, s'il ne les avait reçues d'un autre ? Les clés donc qu'il reçut du prêtre Siméon, il les donna à un autre Simon, l'Apôtre. (En syriaque les noms de Siméon et de Simon sont identiques. Ils ne diffèrent ni dans l'écriture, ni dans la prononciation).

iii. Qu'on demande avec prudence (aux hérétiques) de qui ils ont reçu (l'imposition) des mains. S'ils l'ont reçue de nous et qu'ils rejettent la nôtre, cela suffit pour (montrer) que nous avons la vérité. Si au contraire eux-mêmes ont osé instituer des pontifes, cela suffit (aussi) à les réfuter. Le Très-Haut se pencha sur le mont Sinaï, et étendit sa main sur Moïse. Moïse posa la sienne sur Aaron, et elle est restée étendue jusqu'à Jean. Aussi notre Seigneur lui a-t-il dit : « (Il est juste) que je sois baptisé par toi », pour que ne se perde pas l'ordre (de succession). Notre Seigneur la transmet à ses Apôtres, et voici, dans notre Eglise, sa tradition.

iv. Ils ont volé à l'Eglise l'ordre de plusieurs ministères : ordonner des prêtres et baptiser ; rompre le pain et enseigner.

v. Jean lavait les tâches des péchés dans de l'eau ordinaire, afin que les corps fussent dignes du vêtement spirituel qui est donné par notre Seigneur. Parce que l'Esprit était auprès du Fils, (le Fils) vint à Jean pour recevoir de lui le baptême, pour mêler à l'eau visible l'Esprit invisible ; afin que les esprits reçoivent le don de l'Esprit pendant que les corps recevaient l'humidité de l'eau.

vi. Voici le feu et l'Esprit dans le Fleuve où tu fus baptisé ; le feu et l'Esprit dans notre baptême.

vii. Sur lui se tenait, durant son baptême, l'Esprit en forme de colombe, pour montrer d'une manière certaine qu'il baptisait par le feu.

viii. (Notre Seigneur) a guéri l'homme complètement en toutes choses, et il l'a baptisé par l'Esprit-Saint.

ix. Le feu et l'Esprit sont dans notre baptême ; dans le pain et le calice aussi (sont) le feu et l'Esprit-Saint.

x. Le symbole de l'Esprit (est dans la chaleur) * et le type de l'Esprit-Saint ; qui est mêlé aux eaux * pour qu'elles (deviennent) purification : et qui est uni au pain * pour qu'il devienne oblation.

xi. Si dans le pain, * corps mort habite Notre Seigneur * et dans les eaux qui sont répandues.

xii. Voici le feu et l'Esprit dans le sein de ta mère ! Voici le feu et l'Esprit dans le fleuve où tu as été baptisé.

xiii. C'est lui qui est né de la divinité suivant sa nature, et de l'humanité contre sa nature, et du baptême contre son caractère, afin que nous naissions de l'humanité suivant notre nature, et de la divinité contre notre nature et de l'Esprit contre notre caractère.

xiv. (Le Christ) est donc né de la divinité, et il vint à sa seconde naissance pour nous apporter la régénération (du baptême).

xv. Le Père l'a engendré et par lui il fit les créatures ; la chair l'a engendré et par elle il tua les passions ; le baptême l'a engendré, et par lui les taches sont blanchies.

xvi. En Marie, comme dans un œil, * la lumière s'installa Et purifia son esprit * et rendit pure son intelligence ; Il lava sa pensée * et fit briller sa virginité. Le fleuve dans lequel il fut baptisé * l'a conçu de nouveau symboliquement. Le sein humide des eaux * l'a conçu dans la pureté, Et l'a engendré dans la sainteté, * et l'a fait monter dans la gloire. Dans le sein pur du fleuve * reconnais la fille d'homme Qui a conçu sans l'aide d'un homme * et a enfanté sans semence Et a nourri par un don * le maître du don.

xvii. Toi (Christ) qui a engendré ta mère * par une seconde naissance * par les eaux.

xviii. Et comme je l'ai enfanté * d'une seconde naissance, Lui aussi m'a enfanté * d'une seconde naissance.

xix. Sa naissance est pour nous une purification et son baptême est pour nous une réconciliation.

xx. La mort disparaît d'autant plus * par le vrai baptême ; Car celui qui est baptisé dans le Christ * revêt le Vivant qui vivifie tout.

xxi. O corps, dépouille-toi du vieil homme qui est souillé tout entier, de peur qu'il ne détruise encore cette nouveauté que tu as revêtue dans le baptême. Ce serait une réponse perverse qu'après avoir été renouvelé, il te détruise de nouveau. O corps, écoute mon conseil ! Dépouille-le, par (tes) mœurs de peur qu'il ne te revête de ses habitudes. Voici que Notre Seigneur a renouvelé ta vieillesse par le baptême. Ce corps de vie, que par son sang il a formé, et l'a fait temple pour y habiter, ne fais donc pas habiter à sa place ce vieil homme dans le temple qui a été renouvelé. O corps, si tu fais habiter Dieu dans ton temple, tu seras aussi son sanctuaire royal.

xxii. Quand le Seigneur fut descendu sur la terre, chez les mortels,
Il les créa (en en faisant) une nouvelle créature comme les anges.
Il mêla en eux le feu et l'Esprit
Pour qu'ils soient, d'une manière cachée, de feu et d'esprit.

xxiii. Le corps confesse, Seigneur, que tu l'as édifié pour
L'âme t'adore, à laquelle tu t'es fiancé à ta venue ! [y habiter !
Le corps et l'âme t'exaltent de nouveau ensemble
Parce qu'ils ont été baptisés en toi et se sont revêtus de toi.

xxiv. Le Fils du Très-Haut * qui est venu et a habité en moi.
Et moi je suis devenue sa mère * et comme je l'ai enfanté
D'un second enfantement, * ainsi lui m'a enfantée
D'un second enfantement. * Le vêtement de la mère
Qu'il a revêtu, c'est son corps ; * moi j'ai revêtu sa splendeur.

xxv. Ta pureté éclatante (ô Christ) est un vêtement de splendeur. Il est juste celui qui en est revêtu.

xxvi. Philippe vit l'eunuque d'Ethiopie assis dans son char.
L'agneau de lumière aborda le noir à travers les lignes que celui-ci lisait. L'Ethiopien fut baptisé et revêtit la lumière ; il fut illuminé et s'en retourna. Il instruisit et enseigna ; des noirs il fit des blancs, et les Ethiopiennes noires devinrent, pour le Fils, des perles.
Il (le Fils) offrit à son Père une couronne de perles resplendissante.

xxvii. Un vêtement qui orna le larron fut fait (pour Adam) par Marie.

xxviii. Le larron gagna la foi
Et celle-ci le gagna *
et l'introduisit et le plaça au milieu du paradis.

xxix. Enseignez et baptisez au triple nom. Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint.

xxx. L'Evangile est un miroir admirable
Et les trois y apparaissent sans aucun doute
Avec qui les Apôtres partirent et baptisèrent.

xxxi. Du triple nom dépend notre baptême ;
En trois mystères brilla notre foi ;
Notre-Seigneur confia à ses Douzes trois noms
En qui nous trouvons refuge.

xxxii. Qui peut baptiser avec des noms inauthentiques ?
Qui peut professer (la foi) avec des noms inauthentiques ?

xxxiii. Ils sont placés les noms * des Trois
L'un après l'autre * dans la foi
Pour le baptême.

xxxiv. Qui ne se querelle et qui ne demande pas à son
allié : qui t'a baptisé ? et d'où est pris ton baptême ? Qui ne donne
l'avertissement : Ne te laisse pas baptiser par la main de ce prêtre
séparé.

xxxv. Il est vaincu par lui-même parce qu'il a nié, et son
baptême est invalide. Si au contraire il est baptisé et il a cru,
il est semblable à Marcion qui a mangé (des biens) de son créateur
et a nié le Créateur et, bien qu'il ait été conçu et soit né, il rejette
le mariage.

xxxvi. Que la recherche de toi, Notre-Seigneur, n'invalide
pas mon baptême.

Il en est un qui a invalidé son baptême par sa recherche.
Et s'il est instruit de nouveau et renouvelé,
Il faut qu'il soit encore baptisé de nouveau.
Mais s'il avait été baptisé, il a blasphémé ;
Et s'il n'avait pas été baptisé,
il a avoué qu'il est resté (dans le catéchuménat ?) parce qu'il n'a
rien trouvé de neuf.

xxxvii. J'ai appris et j'ai cru * que tu es un par ton essence.
J'ai entendu et j'ai admis * que tu es le Père de ton Fils unique.
J'ai été baptisé trois fois * (aussi) au nom de l'Esprit-Saint.

xxxviii. O mon laboureur, laboure mes terres *
une seconde et une troisième fois, mon Seigneur.
Car c'est trois fois aussi * que tu as baptisé et vivifié
La terre de nos âmes * et l'Eglise de nos esprits.

xxxix. — Bienheureuse es-tu, Eglise... *
Ta foi chante les trois.
C'est-à-dire les trois noms qui t'ont baptisée.

xl. Octobre refait ceux qui sont fatigués par la poussière et
les souillures de l'été.

Sa pluie lave et sa rosée oint les arbres et leurs fruits.
Avril refait ceux qui jeûnent, oint, baptise et blanchit ;
Il lave de nos âmes les souillures du péché.
Octobre presse l'huile pour nous.
C'est la miséricorde qu'Avril multiplie pour nous.
Au mois d'Octobre on cueille les fruits.
En Avril on expie les fautes...

Avec des couleurs visibles on peint l'image du roi,
Et avec de l'huile visible on peint l'image cachée du roi caché.
En ceux qui sont signés au baptême, qui les conçoit dans son sein,
Au lieu de la forme du premier Adam qui a été corrompu,
(Le baptême) forme une image nouvelle,
Et les engendre du triple enfantement

Des trois noms vénérables

Du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

L'huile est amie de l'Esprit-Saint et son ministre ;

Et elle le suivait comme son disciple.

Par l'huile (l'esprit) a marqué les prêtres et les rois.

L'Esprit-Saint, par l'huile,

Imprime son sceau sur ses brebis,

Comme l'anneau qui imprime son sceau sur la cire.

De même le sceau caché de l'Esprit

est imprimé, par l'huile, sur les corps

Quand on est oint au baptême et signé au baptême.

D'huile sainte sont oints, pour être purifiés,

les corps pleins de taches

Et ils sont blanchis sans peine.

Ils descendent avec leurs fautes comme des (gens sales

Et ils remontent purs comme des enfants.

Car le baptême devient pour eux comme un second sein.

Sa naissance fait que les vieillards redeviennent enfants,

Puisque le fleuve fit que Naaman redevienne enfant.

O sein qui enfante chaque jour sans douleur les enfants
du royaume !

Les prêtres aident ce sein en son enfantement.

L'onction le précède.

L'Esprit-Saint est porté sur ses flots.

Une couronne de levites l'entoure.

Le grand-prêtre est devenu son serviteur.

Les anges se réjouissent à cause de ceux qui étaient perdus

et qui sont retrouvés en lui.

O sein dont l'autel allaite et nourrit les enfants.

O enfants qui, au lieu de lait, mangez aussitôt un pain parfait.

L'huile, source de guérison, s'attache au corps,
source des maladies.

Car l'huile détruit les fautes,

comme le déluge qui détruisit les impurs.

Car le déluge, comme le Juste, détruisit justement les méchants...

Mais l'huile, comme le Bon, détruit les fautes par le baptême.

Voici qu'est noyé le péché dans les eaux,

afin qu'il ne revive pas par ses passions.

L'huile accompagne de son amour celui qui plonge,
qui, à cause de sa pauvreté,

Haissant la vie, descend dans l'eau, s'ensevelit.

L'huile qui par sa nature ne peut aller au fond,

S'unit au corps qui est plongé,

Et en s'immergeant elle ramène du fond un trésor de richesses.

Le Christ par sa nature, qui ne peut mourir,

Revêtit un corps mortel, s'immergea et ramena des eaux

Le trésor de vie de nos premiers parents.

XLi. Voici les noms du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Voici le signe de l'huile et du baptême,

la fraction du pain et le calice du salut.

XLII. ...le bois du navigateur qui devait venir et nous édifier

l'Eglise au milieu des eaux et, au nom des Trois, sauver ses habitants ; et l'Esprit, au lieu de la colombe, devait procurer son onction et le mystère de sa rédemption.

XLIII. Aspersions qui purifie, hysope qui expie, qui a expié tous les péchés par le baptême d'eau.

XLIV. Tu as purifié l'âme qui avait péché. Elle s'est lavée dans ton sang, elle est blanche, elle resplendit.

XLV. Tu as fait rassembler les eaux par un roi impur
Pour me faire purifier de mes crimes.
Non pour me purifier par elles dans le baptême,
Mais pour m'effrayer par elles et me corriger,
Pour que les eaux me portent à la prière
Qui laverait les péchés.
Leur contemplation, toute remplie de pénitence,
Est devenue pour moi un baptême.
Dans la mer, Seigneur, qui a été faite pour me noyer,
Que ta miséricorde noie les crimes.

XLVI. A leur volonté propre *
ils ont soumis la parole du Vrai,
Qui a donné pouvoir à ses disciples * pour qu'une seule fois
Ils purifient par les eaux * les péchés des hommes.
Et quand il a permis qu'ils délient une seconde fois *
et qu'ils lient, (c'était) pour que celui qui est lié, prie *
en présence de celui qui pardonne à tous.
Car celui qui purifie tout, nous purifie par notre douleur.

XLVII. Parce qu'il n'est pas permis de rebaptiser,
il ne devrait pas être permis de pécher de nouveau.
Mais parce qu'il y a souillure, il y a une aspersion (qui purifie).
Celui qui a donné l'espérance par le baptême,
Afin que (l'espérance) ne soit pas détruite,
a donné encore la rémission.
Cependant l'effort est plus dur après le baptême
Que l'effort avant que tu sois baptisé.

XLVIII. Bien que le baptême
Soit un pour blanchir les taches,
Cependant deux yeux deviennent,
Quand ils sont pleins de larmes,
Un baptême pour les membres.
Parce que le Créateur a su d'avance
Que les fautes, à chaque heure, se multiplient en nous,
Puisque le baptême est unique,
Il a placé en un seul corps deux
Baptêmes de purification.

LE BAPTEME DANS L'EGLISE SYRIENNE

Le sujet annoncé par ce titre est immense et je n'ai pas la prétention de l'épuiser. Je voudrais au contraire lui fixer des limites précises. Il ne s'agit que des rites du baptême. Même ainsi limité, le sujet est encore trop vaste. Puisqu'il faut se borner, j'aurai surtout en vue le rite syrien d'Antioche. Cependant il est impossible de comprendre le rituel de cette Eglise sans recourir aux sources patristiques, et on ne peut le faire qu'en tenant compte de tous les documents. Dans une première partie, j'examinerai les principales sources patristiques, c'est-à-dire les écrits d'origine syrienne qui traitent spécialement du baptême. Dans une seconde partie, j'examinerai le rituel de l'Eglise d'Antioche. Cela servira d'introduction à la traduction que Mgr Khouri-Sarkis en donne dans le même numéro de cette revue.

I. Sources patristiques

Le plus ancien document de l'Eglise syrienne qui nous parle du baptême est la *Didascalie*. Encore l'auteur n'en parle-t-il qu'en passant, à propos de la diaconesse.

« Tout d'abord lorsque les femmes descendent dans l'eau, elles doivent être ointes d'huile d'onction par une diaconesse au moment où elles descendent dans l'eau. Là où on ne peut trouver une femme, de préférence une diaconesse, il faut que celui qui baptise oigne celle qui est baptisée. Mais là où il y a une femme, de préférence une diaconesse, il ne convient pas que les femmes soient vues par les hommes. Tu te contenteras de lui oindre la tête en lui imposant la main. De la même manière, en imposant la

main, tu oindras la tête de ceux qui reçoivent le baptême, hommes ou femmes ; puis, quand tu baptises, ou que tu ordonnes aux diacres ou aux prêtres de baptiser, qu'une diaconesse oigne les femmes, comme nous l'avons dit, mais qu'un homme prononce sur elles l'invocation des noms de la divinité, dans l'eau. Et quand remonte de l'eau celle qui a été baptisée, que la diaconesse la reçoive, l'instruise et lui apprenne que le sceau du baptême est infrangible dans la pureté et la sainteté¹. »

Le baptême se présente comme un rite très simple. Il comporte une onction prébaptismale commencée par l'évêque avec une imposition des mains. L'évêque oint seulement la tête, mais l'onction qui suit est totale. Puis vient l'immersion avec l'invocation des noms de la divinité. Il n'y a pas de place dans ce rite pour un rite complémentaire d'imposition des mains ou d'onction postbaptismale. Il faut noter d'ailleurs que certains documents anciens de l'Eglise syrienne ne connaissent pas de deuxième onction. Ils ont été réunis par dom Connolly². L'article de D.E. Beck sur le baptême chez saint Ephrem, dans ce même numéro de la revue (pages 111 et suivantes), fait la même constatation.

L'examen des *Constitutions apostoliques* nous permettra de relever encore une trace de cette tradition.

Les *Constitutions apostoliques* sont une compilation de la fin du iv^e siècle. C'est une œuvre composite et elle ne représente pas, en tout point, la tradition syrienne pure. C'est ainsi que, dans le VIII^e livre, l'auteur démarque la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Il n'en est pas de même pour le baptême. Il a laissé de côté tout ce qu'il trouvait sur le baptême dans Hippolyte. Les éléments que

1. Texte syriaque dans P. de LAGARDE : *Didascalia Apostolorum*, Göttingen 1911, p. 70-71. Traduction latine dans F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* t. I, Paderborn 1905, p. 208-210. Traduction anglaise dans R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum*, Oxford 1929, p. 146-147.

2. Les textes anciens empruntés à des apocryphes syriens (*Actes de Jude Thomas*, *Actes de Jean*) et au récit syriaque du baptême de Constantin ont été réunis par R. H. CONNOLLY. *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge 1909, p. XLII-XLV.

nous avons dans son recueil portent bien la marque de l'Eglise syrienne. Il n'y a pas de doute d'ailleurs, pour un liturgiste, sur l'origine syrienne du recueil.

Le premier passage où il parle du baptême est parallèle au texte de la *Didascalie* que nous avons cité. Suivant son habitude, il reprend sa source en la remaniant :

« Tout d'abord, dans le baptême des femmes, le diacre leur oindra le front d'huile sainte, et après lui la diaconesse les oindra, car il ne faut pas que les femmes soient vues par des hommes ; l'évêque se contentera de lui oindre la tête, en lui imposant les mains, de la même manière qu'on oignait jadis les prêtres et les rois... Ainsi, toi, évêque, tu oindras la tête des baptisés, hommes ou femmes, d'huile sainte en signe du baptême spirituel, puis toi, l'évêque, ou un prêtre qui est ton inférieur les baptisera dans l'eau en disant la sainte invocation et en prononçant le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Le diacre recevra l'homme et la diaconesse la femme, pour que le don du sceau infrangible se fasse avec dignité. Ensuite, que l'évêque oigne avec le myron ceux qui ont été baptisés³ ».

On remarquera le peu d'importance qui semble accordée à l'onction postbaptismale ; elle vient en finale, sans aucun commentaire, tandis que l'onction prébaptismale est considérée comme un rite de consécration.

Un autre passage confirme cette impression. La source ici n'est plus la *Didascalie*, mais la *Didachè*.

« Tu oindras tout d'abord d'huile sainte, puis tu baptiseras avec de l'eau et enfin tu scelleras avec du myron, en sorte que l'onction soit la participation de l'Esprit-Saint, l'eau le symbole de la mort et le myron le sceau des engagements⁴. »

On ne peut voir ici que la persistance d'une tradition suivant laquelle l'onction prébaptismale avait beaucoup plus d'importance : c'est elle qui est mise en relation avec l'Esprit-Saint, et non pas l'onction de myron.

3. III, 16, éd. FUNK, p. 209-211.

4. VII, 22, 1-2, éd. FUNK, p. 406.

Dans un troisième passage, l'importance de cette onction est atténuée, mais l'onction de myron n'est pas davantage mise en rapport avec le don de l'Esprit.

Il s'agit d'un petit rituel baptismal. Il est trop long pour que nous le donnions in extenso⁵. En voici l'essentiel. Il commence par la catéchèse et la préparation éloignée du catéchumène (39-40). Puis vient le rite de la renonciation (41). La formule est : « Je renonce à Satan, à ses œuvres, à ses pompes, à ses services, à ses anges, à ses inventions et à tout ce qui lui est soumis. » La formule de *syntaxis* est : « Et je me joins à toi, Christ, et je crois et suis baptisé en un seul Dieu... » Suit une longue formule de symbole.

Ensuite vient la bénédiction de l'huile (42). Elle est bénie par le prêtre (*hiereus*, c'est-à-dire l'évêque) en vue de la rémission des péchés et de la préparation au baptême. Puis vient la bénédiction de l'eau, dont on esquisse le plan. Puis on continue : « Ensuite, après l'avoir baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, oins-le de myron en disant : Seigneur Dieu, qui n'as pas eu de naissance et qui es sans maître, Seigneur de toutes choses, qui as répandu parmi les nations la bonne odeur de la connaissance de l'évangile, donne maintenant à ce myron une force qui agisse dans le baptisé, en sorte que la bonne odeur du Christ demeure en lui ferme et stable et que lui-même, après être mort avec lui, ressuscite et vive avec lui. »

Le texte se poursuit en notant la nécessité de l'action sacerdotale au baptême. Puis il prescrit (45) que le nouveau baptisé dise debout l'oraison dominicale, et il donne une prière à réciter par le néophyte.

On aura remarqué que la prière qui accompagne l'onction du myron est inspirée uniquement par le thème du parfum et qu'il n'y est pas question du Saint-Esprit.

Ce troisième passage des *Constitutions apostoliques* constitue un petit ordo baptismal dont l'origine syrienne n'est pas douteuse. Nous possédons un autre ordo à peu

5. VII, 39-45, éd. FUNK, p. 440-452.

près contemporain, et peut-être même plus ancien, qui nous a été conservé dans les catéchèses de Théodore de Mopsueste.

Au début des trois catéchèses de Théodore sur le baptême, figure un résumé des rites. Son authenticité est garantie par le fait qu'on le retrouve intégralement mot à mot dans chaque homélie. On pourrait le reconstituer en rassemblant ses *membra disjecta* dans le texte de Théodore. C'est d'ailleurs un moyen de contrôler le texte du début et nous verrons qu'il permet de déceler une courte interpolation. Manifestement c'est cet ordo qui sert de fil conducteur au prédicateur. Il suffit de réunir le début des trois homélies pour le reconstituer. J'en donne le texte intégral d'après la traduction du P. Tonneau⁶, en me réservant de critiquer l'une ou l'autre traduction dans la suite.

XII. Celui donc qui désire accéder au don du saint baptême, qu'il se présente à l'Eglise de Dieu. Il sera reçu par celui qui est préposé à cela, selon l'usage établi que soient inscrits ceux qui accèdent au baptême. Il s'informerà de ses mœurs. Cet office est rempli, pour ceux qui sont baptisés, par celui qu'on appelle « garant ». Or celui qui est préposé à cela, inscrit dans le livre de l'Eglise et joint dans le livre à son nom celui aussi, soit du témoin, soit du « guide » de cette ville ou de cette « discipline ». Est absolument requis l'usage (des services) de ceux qu'on nomme exorcistes. Il faut, quand on plaide un procès, qu'en silence se tienne debout celui qui porte l'accusation. Or tu te tiens les mains étendues, dans l'attitude de celui qui prie, et tu gardes le regard abaissé. Pour cette raison tu te dépouilles de ton habit extérieur et te tiens les pieds nus. Tu te tiens debout sur des tissus de poil. Ces jours-là tu reçois l'ordre de t'occuper l'esprit avec les paroles du Credo.

XIII. De nouveau vous vous tenez debout sur les cilices, pieds nus, ayant enlevé votre vêtement extérieur

6. *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, par R. TONNEAU et R. DEVREESE, Città del Vaticano 1949, p. 321-323; 367-369; 401-403.

et les mains étendues vers Dieu, comme dans l'attitude de la prière. Et d'abord sur les genoux : vous vous agenouillez, mais tout le reste du corps droit. Or tu dis : Je renonce à Satan, à tous ses anges, à toutes ses œuvres, à tout son service, à toute sa vanité et à tout son égarement séculier ; et je m'engage par vœu, je crois et suis baptisé au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Ton genou étant posé à terre, mais le reste du corps droit, tu regardes le ciel et étends les mains dans l'attitude de la prière. Et le pontife, portant des vêtements de lin légers et resplendissants, te signe le front avec l'huile d'onction et dit : Un tel est signé au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Ton garant, se tenant derrière toi, étend une étole de lin sur ta tête, te relève et te fait te tenir droit.

XIV. Tu t'avances donc au saint baptême, et d'abord tu te dépouilles de tout vêtement ; comme il faut, tu es oint tout entier de l'huile d'onction. Le pontife commence en disant : Est oint un tel, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Tu descends dès lors dans l'eau sanctifiée par la bénédiction du pontife. Le pontife debout approche la main, la pose sur ta tête et dit : Est baptisé un tel au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, et il porte le même ornement que précédemment. Or le (pontife) pose la main sur ta tête et dit : Au nom du Père ; et en même temps qu'il parle, il te fait t'enfoncer dans l'eau. S'il t'était permis de parler, alors tu dirais : Amen. Toi donc tu t'immerges et relèves la tête, tandis que le pontife de nouveau dit : Et du Fils ; et de la même manière, de la main, il te dispose à t'immerger. Et toi tu relèves la tête. Mais de nouveau le pontife dit : Et de l'Esprit-Saint ; et de la même manière, de la main, il te pousse et t'immerge. Quand donc tu es remonté de là, tu revêts un vêtement tout entier resplendissant. Le pontife s'avance, sur le front il te signe et dit : Est signé un tel au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint.

Donnons un bref commentaire de cet ordo. Remarquons qu'il est un des plus complets. Il commence avec l'inscription, démarche essentielle qui nous est attestée

par ailleurs⁷. L'usage du cilice sur lequel doit s'agenouiller le catéchumène est attesté aussi en Afrique⁸. Nous avons affaire avec des usages qui sont répandus dans toutes les Eglises. Quant à la formule de renonciation, il faut tout d'abord supprimer les œuvres. La formule est répétée en entier au n. 10 sans ces mots, et ils ne sont pas commentés comme les autres parties de la formule. Il s'agit donc d'une interpolation. La formule est : « Je renonce à Satan, à tous ses anges, à tout son service, à toute sa vanité et à tout son égarement mondain ». L'équivalence grecque est facile à trouver pour trois de ces termes. Il n'y a aucune difficulté pour les anges ; le service (*téch^omech^otâ*) répond certainement à *latreia* et l'égarément séculier à *pompè*. Cela ressort du commentaire : ce sont les solennités du cirque et du théâtre. Or c'est bien cela que l'on a vu primitivement dans la *pompa diaboli*, comme en témoignent nombre de Pères orientaux et occidentaux. Quant à la « vanité », je me demande si le mot est bien exact. Le commentaire y voit « tout ce qui se fait chez les païens sous le nom de doctrine ». D'autre part, le mot syriaque (*ch^e'âtâ*) signifie *lusus*, *ludibrium*. Il vaudrait mieux, je crois, traduire par illusion. Mais je ne vois pas clairement à quel terme grec cela peut répondre, et il n'y a aucun parallèle ailleurs. Pour la formule de *syntaxis*, la traduction « je m'engage par vœu » ne me semble pas non plus tout à fait exacte dans le contexte. Le terme *qyâmâ* est bien employé pour l'engagement dans la vie religieuse ; mais il a un sens plus général et il désigne un pacte. Il n'est pas douteux que la traduction ne recouvre le *syntassomai* des formules grecques, qui est considéré comme un pacte (*synthêkê*).

Après la *syntaxis*, nous avons une première onction avec consignation : Un tel est signé. Dans le commentaire, cette signation est considérée comme la marque du soldat du Christ (n. 17). Mais il y a une seconde onction, totale celle-là, qui est commencée par le pontife qui dit :

7. Voir par exemple : SIRICIUS, *Epist.* I, 3, PL. 13, 1134-1135. *Peregrinatio Etheriæ* 45, 1. C'était généralement au début du carême que le catéchumène s'inscrivait pour le baptême pascal.

8. Voir : QUODVULTDEUS, *Sermo de symb.* 1, PL. 40, 637.

« Est oint un tel, etc. » C'est celle-là qui répond à ce que nous trouvions déjà dans la *Didascalie*. Il y a donc chez Théodore un dédoublement de l'onction prébaptismale.

C'est la première fois qu'apparaît clairement une formule baptismale : « Est baptisé un tel, etc. » La *Didascalie* et les *Constitutions apostoliques* faisaient bien allusion à une invocation, mais sans en donner la forme.

Notons enfin la consignation finale. Etait-elle accompagnée d'une onction ? Le texte n'en dit rien, ni dans l'ordo, ni dans le commentaire. Il n'est question ni d'huile ni de myron. On pourrait cependant trouver, dans le commentaire, une allusion : cette signation est mise en relation avec ce qui s'est passé au baptême de Jésus : il a été oint spirituellement de l'Esprit. En tout cas il n'y a aucun développement qui rappelle la bonne odeur du myron. S'il y avait une onction, ce qui reste douteux, rien n'indique qu'elle se faisait avec du myron⁹.

Passons à un autre document : les Catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille de Jérusalem. L'authenticité de ces catéchèses est sujette à caution. Elles pourraient être du successeur de Cyrille, Jean de Jérusalem, ce qui reculerait leur composition d'une cinquantaine d'années. Ce qui me paraît certain, c'est qu'elles ont eu une tradition manuscrite différente et qu'elles n'ont probablement pas été prononcées, si elles sont de Cyrille, à la même époque que les premières catéchèses.

Nous n'avons plus ici, comme chez Théodore, un ordo qui décrit les rites. Il nous faut glaner dans le texte lui-même les détails de l'initiation chrétienne.

Le premier acte se passe dans l'atrium du baptistère (1, 2)¹⁰. C'est là qu'a lieu la renonciation. Elle se fait la main tendue, le regard tourné vers l'occident : « Je renonce à toi, Satan, à toutes tes œuvres, à toute ta pompe et à tout ton service (*latreia*). » Puis, tourné vers l'Orient, le candidat prononce la formule : « Je crois au

9. On sait que les Nestoriens n'ont jamais eu qu'une seule sorte d'huile sainte.

10. PG. 33, 1065-1093. J'indique simplement dans le texte les numéros des catéchèses et des paragraphes.

Père et au Fils et au Saint-Esprit et en un seul baptême de pénitence. » Il n'y a pas à proprement parler de formule de *syntaxis*. C'est la profession de foi qui répond à la renonciation. Puis vient une onction totale avec l'huile exorcisée (II, 2). Le baptême se fait par immersion (II, 3), mais avec une triple interrogation sur la foi : le baptisé croit-il au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ? Le candidat répond chaque fois qu'il croit, et chaque fois il est immergé. Il semble donc qu'il n'y ait pas ici de formule, mais que les interrogations baptismales en tiennent lieu, comme chez Tertullien et Hippolyte. Il semble qu'il y ait une allusion au vêtement blanc dans la mention de l'ensevelissement du Christ dans un linceul pur (II, 7). Enfin vient l'onction postbaptismale (III, 4). Elle se fait avec du myron ou *chrisma* sur le front, les oreilles, les narines et la poitrine. Elle est mise en relation avec la descente du Saint-Esprit sur le Christ à son baptême. C'est bien du don de l'Esprit qu'il s'agit ici.

Les principales particularités à retenir sont : tout d'abord la disparition des anges, dans la formule de renonciation, et l'apparition des œuvres de Satan ; puis la substitution de l'interrogation baptismale à la formule : Est baptisé un tel. Notons que ces deux particularités se trouvent dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Y aurait-il une influence romaine sur le rituel de Jérusalem ?

Il nous reste deux témoins à examiner. Le premier est le Pseudo-Denys. Il est assez avare de détails précis. On peut seulement retrouver dans son *De ecclesiastica Hierarchia II*¹¹ le schéma du rite : inscription au baptême et prière, renonciation accompagnée d'une exsufflation — il est le premier témoin de ce rite¹² — *syntaxis*, onction complète, précédée d'une triple onction par le pontife, bénédiction de l'eau, baptême par trois immersions, vêtue, puis *sphragis* avec du myron. A part l'exsufflation, c'est le schéma général que nous trouvons dans les autres témoins.

11. PG. 3, 391-404.

12. L'exsufflation deviendra la sputation dans le rituel byzantin.

Le dernier témoin n'est guère plus précis. Il s'agit des homélies attribuées à Narsaï¹³. Leur authenticité est douteuse et il n'est pas probable qu'elles datent du ^ve siècle. Mais elles représentent une forme de la tradition syrienne orientale, et c'est ce qui fait leur intérêt.

Les rites évoqués sommairement débutent par la renonciation à Satan, à son pouvoir, à ses anges, à son service, à son erreur. Puis vient la confession de foi et l'inscription. Ici elle ne se place plus au début, mais après la renonciation. Vient ensuite la consécration de l'huile et l'onction du catéchumène. Il s'agit bien d'une onction totale. Après la bénédiction de l'eau, le baptême se fait avec la formule : Est baptisé un tel... Enfin on donne le baiser de paix au néophyte et on le revêt d'ornements blancs, comme pour un mariage. Faut-il voir ici une allusion à la couronne dont nous n'avons pas encore trouvé mention ? C'est possible. En tout cas il n'y a pas d'onction postbaptismale ni même de consignation.

On se demandera pourquoi je n'ai pas fait usage du *Testamentum Domini*¹⁴. C'est parce que, en ce qui regarde le baptême, le rédacteur du *Testamentum* est un *outsider* dans la liturgie syrienne. Le rituel baptismal qu'il donne est essentiellement celui de la *Tradition apostolique*. Il y a ajouté quelques éléments secondaires d'origine probablement syrienne, mais dans l'ensemble il ne peut représenter le rite syrien du baptême. On peut se demander d'ailleurs dans quelle mesure ce rituel a été pratiqué.

Résumons maintenant les éléments que nous avons relevés dans nos documents en distinguant ce qui est général des particularités de chaque témoin.

Le schéma général du baptême dans l'Eglise syrienne

13. Voir la traduction de R. H. CONNOLLY dans l'ouvrage cité n. 2. Le texte syriaque de 47 homélies attribuées à Narsaï a été publié par A. MINGANA : *Narsaï Doctoris Syri Homiliae et Carmina* à Mossoul en 1905. Ce sont les homélies 21 et 22 qui nous intéressent ; mais elles ont été publiées par Mingana en ordre inverse : l'homélie 22, qui parle de l'onction, doit être placée avant 21, qui parle du baptême, car l'onction dont il s'agit est bien l'onction pré-baptismale.

14. Edité par Mgr I. RAHMANI à Mayence en 1899.

est fixé dès la fin du iv^e siècle. Si nous laissons de côté les rites du catéchuménat, sur lesquels nous avons trop peu de données, nous pouvons décrire le baptême proprement dit. Il commence par la renonciation, qui est suivie d'une *syntaxis* ou d'une profession de foi. Elle était suivie d'une onction totale qui était commencée par l'évêque. Cette onction comportait probablement une bénédiction de l'huile, affirmée explicitement par plusieurs documents, car, pour une onction totale de plusieurs catéchumènes, il fallait une bonne quantité d'huile. L'onction était suivie de la triple immersion. La formule « Est baptisé un tel » n'est attestée que depuis Théodore, mais les autres documents, à part les catéchèses cyrilliennes, supposent une invocation du baptiseur. La bénédiction des eaux se faisait avant le baptême. Il n'y a qu'un point essentiel sur lequel il n'y a pas accord : c'est l'onction postbaptismale. Elle est encore ignorée de Narsaï et sa présence chez Théodore est douteuse. En tout cas cette onction avec du myron, ignorée des plus anciens documents, s'est introduite au moins partiellement dans l'Eglise syrienne à la fin du iv^e siècle et au début du v^e.

Cependant si le schéma général du rite baptismal est fixé, il y a bien des divergences entre les témoins. Nous avons noté celles qui concernent la formule de renonciation. Il semble bien que les anges aient figuré dans la formule primitive, comme en Afrique¹⁵. L'apparition des œuvres, dans les catéchèses cyrilliennes, trahit peut-être une influence occidentale. Divergences aussi dans la formule de *syntaxis*. Pour la formule baptismale, la forme interrogative dans les catéchèses cyrilliennes est peut-être, comme nous l'avons dit, une influence occidentale. Divergence enfin pour l'onction postbaptismale, là où elle est attestée. Chez Théodore, il n'y a qu'une consignation du front. Dans les catéchèses cyrilliennes, il y a onction du front, du nez, des oreilles, de la poitrine. Notons qu'aucun document ne parle d'une imposition des mains. Quant à

15. Cf. TERTULLIEN, *De Spect.* 4 : « renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius... contestamur ». A Rome, au contraire, depuis Hippolyte jusqu'à nos jours, on parle des œuvres de Satan et non de ses anges.

l'interprétation de cette onction, elle n'est pas très ferme. Que l'on compare les *Constitutions apostoliques* avec les catéchèses cyrilliennes, et on se rendra compte du flottement qui existe.

Notons enfin le dédoublement de l'onction prébaptismale qui apparaît chez Théodore et revient chez Narsai. Dans la *Didascalie*, nous voyions l'onction commencée par l'évêque, puis continuée par le diacre. Est-ce la raison du dédoublement ? L'évêque a-t-il fait l'onction avant la bénédiction de l'eau et est-ce la raison du dédoublement ? Faut-il donner du texte de Théodore une interprétation dans ce sens : au moment du baptême, on continue l'onction qui a été commencée par l'évêque avant la bénédiction des eaux ? C'est possible. En tout c'est cette onction donnée par l'évêque avec la formule : « Est oint un tel... » qui est considérée, par Théodore, comme le sceau qui est mis au front du soldat du Christ, par quoi Théodore semble rejoindre l'ancienne tradition syrienne qui attribuait à cette onction une importance capitale.

II. Sources liturgiques

Si les sources patristiques sont assez abondantes et nous donnent une idée précise du baptême chez les Syriens, nous sommes moins bien partagés pour les documents liturgiques. Non pas qu'ils manquent, ils seraient plutôt trop abondants ; mais ils ne nous sont parvenus que sous une forme remaniée dans des manuscrits assez tardifs et ils ne nous sont guère accessibles que dans des éditions qui datent de deux ou trois cents ans. Tous les matériaux utiles ont été réunis par J. - A. Assemani dans son *Codex Liturgicus*¹⁶, d'une manière un peu désordonnée. H. Denzinger¹⁷, en reprenant les traductions d'Assemani,

16. *Codex liturgicus Ecclesiae universae* : t. I-III, Rome 1749. Assemani a publié séparément les rites du catéchuménat et ceux du baptême, si bien qu'il faut recourir à trois volumes différents pour avoir un ordo complet.

17. *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. I, Würzburg 1853, p. 268-326. Le premier ordo anonyme se trouve p. 267-279 ; les deux ordines de

y a mis un peu d'ordre, et c'est là qu'on peut trouver le plus aisément un fil conducteur.

Je laisse de côté, comme je l'ai dit au début, les sources qui appartiennent aux rites syriens orientaux et au rite maronite, pour m'en tenir à celles qui appartiennent au rite syrien occidental du patriarcat d'Antioche.

Si nous laissons de côté deux petits rituels abrégés pour les cas d'urgence, le rite syrien occidental du baptême nous a été conservé par trois recueils. L'un ne porte pas de nom. Le second est attribué à Jacques d'Edesse. Il comporte trois formulaires : l'un pour les garçons, l'autre pour les filles, le troisième pour plusieurs enfants. Ils sont identiques pour le fonds, mais le second et le troisième contiennent des formules propres. Un troisième recueil est attribué à Sévère d'Antioche.

Si l'on veut apprécier la valeur de ces recueils et leur antiquité, il faut distinguer différents éléments. Ces rituels comportent les grandes prières sacerdotales, les formules brèves, les prières diaconales, les chants, les rubriques. Tout cela ne doit pas être mis sur le même pied. Il est évident qu'on n'a pas composé d'emblée des rituels complets comprenant à la fois tous ces éléments. Ce qui est le principal et a dû être mis par écrit en premier lieu, ce sont les grandes prières sacerdotales. Nous trouvons une analogie dans nos rituels occidentaux. Si nous comparons entre eux nos rituels du moyen âge ou de l'époque moderne, nous constatons de grandes divergences. Mais si nous voulons retrouver le fonds commun, il faut laisser de côté les formules accessoires et les rubriques et nous en tenir aux grandes prières sacerdotales. Nous constatons alors l'existence d'un fonds commun très important. Nous avons un moyen de contrôle : presque toutes ces pièces se retrouvent dans l'ancien sacramentaire gélasien. Mais si celui-ci était perdu, nos rituels nous permettraient de

Jacques d'Edesse, p. 279-301 ; celui de Sévère d'Antioche, p. 302-316. En tête de chaque *ordo* on trouvera les références au texte d'Assemani. Bien qu'il date de plus d'un siècle, l'ouvrage de Denzinger est toujours extrêmement précieux. On souhaiterait qu'un orientaliste mette à jour ce recueil capital pour l'étude des sacrements chez les orientaux.

reconstituer sinon l'ordre, du moins le contenu de cette source primitive.

Il nous faut procéder de la même manière pour les rituels syriens, à cette différence près que nous n'avons guère de source équivalente à notre Gélasien, du moins chez les Syriens. Le seul document liturgique vraiment ancien que nous possédions pour le baptême est byzantin : c'est le manuscrit *Barberini* 336 qui nous fournira un point fixe : il est du VIII^e siècle.

Comparons donc les grandes formules sacerdotales. Pour la facilité du lecteur, je me borne à celles qui se trouvent dans le rituel édité en 1921 par Mgr Rahmani et dont Mgr Khouri donne la traduction dans ce numéro.

Je donnerai l'incipit des formules de la traduction, puis j'indiquerai la présence par le signe + et l'absence par 0 dans les trois rituels : I, rituel anonyme, II, rituel de Jacques d'Edesse, III, rituel de Sévère d'Antioche.

	I	II	III
Rends-nous dignes	+	+	+
Seigneur Dieu des puissances	+	+	+
Glorification	0	0	0
Lumière engendrée	0	+	0
A la multitude	+	+	+
Seigneur... qui connais	+	+	+
Que le donateur de lumière	+	+	+
Je t'invoque	+	+	+
Nous t'invoquons	+	+	+
Nous te rendons grâces	+	+	+
Seigneur... qui as confié	0	0	0
Mêle à ces eaux	0	+	0
Père saint	+	+	+
Seigneur... donateur de saint	+	+	+
Tu nous as donné la source	+	+	+
Seigneur... créateur	+	+	+
Apparais	+	+	+
Toi qui as envoyé	+	+	+
Qu'il reçoive ce sceau	+	+	+
Par le saint myron	+	+	+
Tu es béni Seigneur	+	+	+
Le Dieu saint	0	0	+

Ce tableau montre à l'évidence que nous n'avons pas affaire à trois rituels différents, mais à trois formes d'un seul et même rituel¹⁸. Il montre également que le rituel actuel est resté fidèle à la tradition ancienne pour l'essentiel. Jusqu'où peut-on faire remonter ce rituel ?

Il est évident que pour l'agencement général, qui est le même dans les trois rituels, il ne remonte qu'à une époque où le catéchuménat était devenu théorique et où le baptême normal était celui des enfants. Il est divisé en deux parties : le catéchuménat et le baptême proprement dit. Mais il condense en une séance tous les rites du catéchuménat, jusqu'à la renonciation et la *syntaxis* inclusivement. Or il est évident que le catéchuménat, même dans la préparation immédiate du baptême, se répartissait sur toute une période. La renonciation et la *syntaxis* ne pouvaient venir qu'après la tradition du symbole et du *Pater*, comme on le voit par les catéchèses baptismales. De plus, la renonciation et la *syntaxis* faisaient partie intégrante des rites baptismaux proprement dits. Il y avait parallélisme entre la renonciation et l'acte même du baptême. On n'en est venu à séparer les deux, à Rome comme en Orient, que lorsque le catéchuménat eût pratiquement disparu.

Dans l'antiquité, le baptême était suivi de la célébration du sacrifice eucharistique, comme cela est dit

18. Que ces rituels ne soient pas distincts, nous en avons la preuve dans les manuscrits : les plus anciens portent à la fois le nom de Sévère comme auteur et celui de Jacques d'Edesse comme traducteur, par exemple : *British Museum, Arundel Or.* 11 (anno 1440), *Paris, Bibl. nat. syr.* 102 (ancien fonds 89, anno 1433) ; cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 253, n. 4. Voir aussi la note additionnelle p. 353. Il faudrait compléter cette liste, faite d'après les catalogues des bibliothèques européennes, par les manuscrits qu'on peut trouver dans les bibliothèques d'Orient, puis en faire un classement d'après les caractéristiques propres à chacun. Nous n'avons pas affaire à une œuvre littéraire qui s'est transmise telle quelle, mais à un livre liturgique qu'on a adapté suivant les circonstances avec la liberté laissée jadis aux évêques dans l'Eglise Orientale. L'unité de ces rituels est démontrée aussi par l'identité de traduction des pièces qui viennent du grec. Il ne peut s'agir de traductions indépendantes d'un même texte grec.

explicitement par Théodore, par les catéchèses cyriliennes ; en Occident, par saint Ambroise. Nos rituels prévoient que l'on donne l'eucharistie aux néophytes, mais on ne prévoit pas de synaxe liturgique. Il y a bien une épître et un évangile ; mais ils figurent au début du catéchuménat. Nouvelle preuve que la division en deux actes est purement spéculative.

La forme des rituels syriens ne peut donc remonter à une époque très ancienne où le catéchuménat était encore une réalité vivante. Mais si l'ordonnance générale n'est pas ancienne, les pièces qui composent le rituel peuvent l'être. De fait, si nous lisons certaines prières, elles supposent bien des catéchumènes adultes qui se préparent au baptême. On peut donc dire qu'elles ont été composées à une époque où le baptême des adultes était encore pratiqué, comme c'est le cas pour les prières du rituel romain. Mais jusqu'où peut-on les faire remonter ?

Il ne faut pas perdre de vue que, dans les premiers siècles, l'improvisation et la libre composition ont été la règle générale pendant plusieurs siècles. L'idée de formules *ne varietur* auxquelles on ne pouvait pas toucher n'est venue qu'assez tard, dans toutes les Eglises, aussi bien en Orient qu'en Occident. Il y avait des thèmes traditionnels que chaque évêque pouvait librement développer. Nous le voyons dans les *Constitutions apostoliques* : le rédacteur esquisse le thème d'une bénédiction de l'eau baptismale, sans donner de formule, et il indique que l'évêque doit dire des formules semblables. Cette liberté de composition a duré bien plus longtemps encore en Orient qu'en Occident. A Rome le canon de la messe est fixé depuis saint Grégoire, tandis qu'en Orient on continue encore à composer des anaphores. Il faut donc se garder de l'illusion de formules primitives du III^e ou IV^e siècle, que l'on conserve précieusement. Elles sont extrêmement rares et ont subi souvent de profonds remaniements. Il suffit de voir l'histoire de la *Tradition* d'Hippolyte. Le texte des prières ne nous est venu que par hasard dans des collections canoniques et non dans des livres liturgiques. Encore voyons-nous les remaniements que ces formules ont subi dans les *Constitutions apostoliques* et dans le *Testamentum Domini*.

Au reste nous constatons que les formules syriennes occidentales sont toutes différentes de celles des autres rites syriens : maronite et syrien oriental. Nous n'avons pas trace d'un fonds commun du iv^e siècle, qui aurait persévéré dans les différentes branches de la famille syrienne. Cela rejoint d'ailleurs ce que nous savons de la formation des liturgies en général : la grande période de création des formules liturgiques va du v^e au vii^e siècle. Nous avons vu d'ailleurs, d'après les documents patristiques, que la liturgie baptismale est encore en formation à la fin du iv^e siècle et qu'il n'y a d'unité primitive que pour le schéma général.

Un second fait qu'il faut noter, c'est que bon nombre des prières sont une traduction du grec. On s'en aperçoit facilement en les traduisant ; mais nous en avons la preuve, car certaines nous sont conservées dans le texte original dans l'euchologe byzantin. Nous les possédons dans un manuscrit du viii^e siècle, l'eucologe Barberini dont j'ai parlé plus haut¹⁹. C'est le cas par exemple de la bénédiction des eaux. Cette prière a été étudiée par H. Scheidt²⁰. Il a comparé les divers témoins de cette prière, qui apparaît aussi chez les coptes et est partiellement identique avec la grande bénédiction des eaux au jour de l'Epiphanie. Voici ses conclusions pour ce qui nous intéresse. Le formulaire byzantin est un amalgame de plusieurs parties. La grande prière du début est une bénédiction pour le jour de l'Epiphanie et constitue à elle seule une formule complète. C'est le rituel syrien qui a gardé le début primitif de la prière des eaux baptismales : « Seigneur, Dieu tout-puissant, créateur », qui se retrouve dans d'autres documents coptes et arméniens. Le grec et le syriaque se rejoignent vers la fin de cette prière (« que s'écartent d'eux, etc... ») et continuent parallèlement. C'est le noyau central qui a subi chez les Syriens un certain développement, notamment par une addition épiciétique empruntée à la liturgie de saint Jacques. Après la

19. Le texte du rituel baptismal de ce manuscrit a été édité par F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 390-406.

20. *Die Taufwasserweihegebete*, Münster 1935.

prière « Apparais, Seigneur », la bénédiction byzantine cesse, et la prière suivante n'a pas de parallèle. Ni le texte byzantin ni le syrien ne représentent donc exactement le texte primitif. Tous deux sont un remaniement d'un texte plus ancien. Faut-il croire que ce texte est antérieur à 451 ? C'est possible, mais il serait faux de croire que les emprunts d'une liturgie à l'autre ne sont plus possibles après un schisme. Toute l'histoire liturgique contredit cette vue un peu simpliste.

D'autres prières encore sont communes au rite byzantin et au rite syrien. Elles constituent le fonds le plus ancien de ce rite. Ont-elles toutes la même antiquité que la bénédiction des eaux ? Je n'oserais pas le dire. Je n'entrerai pas ici dans leur détail. On trouvera des indications dans les notes de la traduction de Mgr Khouri-Sarkis et le tableau annexe page 184.

Ce que nous avons dit suffira à nous donner une idée de nos rituels syriens. Ils contiennent un ancien fonds qui leur est commun avec le rite byzantin. Par qui ces éléments ont-ils été agencés ? Le titre du rituel de Jacques d'Edesse nous dit qu'il traduisit ces prières du grec. Cela paraît tout à fait vraisemblable ; mais on peut se demander s'il n'a pas fait plus. Au VII^e siècle, le baptême des enfants était devenu la règle générale. Il me paraît vraisemblable que Jacques d'Edesse ne s'est pas contenté de traduire un rituel déjà constitué, mais qu'il a organisé le rite suivant les besoins de son temps et qu'aux prières anciennes il en a joint de plus récentes. Quant à l'attribution du troisième rituel à Sévère, elle n'a aucun soutien. Qu'il y ait des pièces qui remontent à son époque, c'est certain. Peut-être certaines sont-elles de lui. Mais il ne peut avoir composé tel quel ce rituel qui répond à des besoins d'une autre époque.

Pour ce qui est du rituel actuel, nous avons signalé sa fidélité essentielle à la tradition. Il faut noter cependant qu'il représente aussi une adaptation pastorale vis-à-vis des anciens rituels. Les pièces de chant, par exemple, sont souvent abrégées. D'un certain point de vue c'est dommage, car elles sont souvent très riches.

La comparaison avec les sources patristiques per-

mettra peut-être de résoudre quelques énigmes. On remarquera la rubrique compliquée pour l'onction prébaptismale. Il ne faut pas chercher, je crois, un symbolisme compliqué à ce rite. C'est tout simplement le reste d'une onction complète dont on donne l'itinéraire. Les rituels manuscrits prescrivent encore cette onction en précisant qu'il ne faut laisser aucune partie du corps qui ne soit ointe. Pour l'onction postbaptismale, où la même rubrique se répète, nous avons affaire à une application de l'onction totale comme elle se faisait avant le baptême.

On se demande aussi pourquoi le prêtre qui baptise doit prendre une pose aussi incommode : placer sa main droite sur la tête de l'enfant et puiser l'eau de la main gauche. C'est tout simplement la continuation du geste traditionnel que nous trouvons chez Théodore de Mopsueste : le baptiseur imposait la main sur la tête du baptisé et c'est par une pression de la main qu'il faisait se plonger le candidat. Le geste traditionnel a été maintenu bien qu'il n'y ait plus d'immersion complète.

Ces quelques notes suffiront, je l'espère, à faire mieux apprécier le rite syrien du baptême. Je n'insiste pas sur sa richesse doctrinale. Il suffit de lire les textes traduits pour l'apprécier. Si je puis exprimer un souhait en terminant, c'est qu'on reprenne l'édition et l'étude de ces vieux textes. Comme je l'ai dit, ils ne nous sont accessibles que dans des éditions liturgiques récentes ou dans des éditions scientifiques qui datent de deux siècles. Une édition critique des prières, qui tiendrait compte aussi des parallèles grecs, jetterait peut-être quelque lumière sur les passages obscurs et pourrait d'ailleurs servir à une révision du rituel. Mgr Rahmani avait consulté des manuscrits pour son rituel de 1921. Mais il n'était pas en son pouvoir alors de faire un travail critique exhaustif. Il est à souhaiter qu'on entreprenne ce travail en commençant par le recensement des manuscrits et par leur classement²¹.

Dom B. BOTTE, O.S.B.

21. Voir les indications qui ont été données à la note 18.

PRIERES ET CEREMONIES DU BAPTEME

selon le rite de l'Église Syrienne d'Antioche¹

RUBRIQUES GENERALES :

1°) *Il convient que le baptême soit administré au baptistère, dans l'église et non dans les maisons particulières, sauf en cas de danger de mort ou de grave nécessité et avec l'autorisation de l'évêque.*

2°) *Avant que le baptême soit administré, il convient que soient préparés tous les objets requis, à savoir : la corne de l'huile d'onction, la corne du saint Myron, ainsi qu'une serviette qui servira à essuyer les mains du prêtre et les membres du baptisé ; le livre du rituel, deux cierges dans le baptistère, et entre eux une croix. Dans la cuve baptismale, se trouvera également placée une croix de bois.*

1. Nous donnons la traduction du texte syriaque du rituel publié par Mgr Rahmani en 1922 (Charfé, imprimerie patriarcale). Les rubriques sont en italiques. Nous les avons quelquefois légèrement glosées pour les rendre plus intelligibles. Dans ces textes liturgiques, les réminiscences bibliques sont très nombreuses ; nous n'indiquons que les citations explicites.

Dans les notes qui accompagnent le texte, on usera des abréviations suivantes pour désigner les trois rituels édités par Assemani : A = rituel anonyme, J = rituel attribué à Jacques d'Edesse, S = rituel attribué à Sévère d'Antioche. Pour les parallèles : Cyr. = catéchèses mystagogiques attribuées à Cyrille de Jérusalem, Théod. = catéchèses de Théodore de Mopsueste, CAP. = Constitutions Apostoliques, Barb. = rituel byzantin d'après le manuscrit Barberini 336, et Byz. = rituel du baptême d'après le grand Euchologe byzantin, édition romaine de 1873. Sur tous ces documents, voir l'article de B. Botte : « Le baptême dans l'Eglise Syrienne ».

3°) Doivent être préparées aussi : une tunique blanche dont on revêtira le baptisé à sa sortie des fonts baptismaux ; une couronne et une ceinture qu'on imposera sur sa tête et autour de ses reins pendant l'hymne des baptisés.

4°) Que dans chacune des églises, il y ait un registre sur lequel on inscrira les noms des baptisés au cours de la cérémonie, avec la mention du jour, du mois, de l'année de leur baptême, ainsi que le nom du prêtre qui les a baptisés et des parrains qui les ont reçus.

5°) Que le parrain, c'est-à-dire celui qui reçoit le baptisé (à sa sortie de la cuve baptismale) soit choisi parmi les fidèles de bonnes mœurs et qu'il soit autant que possible, du même sexe que celui qui est baptisé. Que le parrain ne soit pas âgé de moins de 14 ans, et la marraine de moins de 12 ans

6°) Autant que possible, que le baptême soit administré le matin et que le prêtre officiant soit à jeun.

7°) Le prêtre revêt tous ses ornements sacerdotaux. Il est assisté d'un diacre ou d'un clerc ou de plusieurs qui, eux aussi, revêtent les habits propres à leur ordre et marchent devant lui. Arrivés devant le baptistère, le prêtre se tient devant la porte, le visage tourné vers l'occident. Le parrain est en face de lui, tourné vers l'orient et porte sur ses bras l'enfant qui doit être baptisé.

Première Partie²

PRIERE D'INTRODUCTION.

Rends-nous dignes, Seigneur Dieu tout puissant, de nous approcher avec pureté et sainteté des mystères glorieux, saints et divins de l'adoption des fils irréprochables ; de mériter la joie sans fin et la félicité qui est auprès de toi, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre et ses assistants récitent le psaume 51 : Aie pitié de moi, ô Dieu etc...

Chant : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, depuis l'éternité et jusqu'au siècle des siècles, amin. Gloire au Père qui nous a créés, au Fils qui nous a sauvés par son baptême, et au Saint-Esprit qui nous ressuscitera de la poussière. O Dieu, aie pitié de nous.

PRIERE APRES LE PSAUME 51.

Seigneur, Dieu des saintes Puissances, bénis ton serviteur que voici et qui est catéchisé. Accorde-lui l'intelligence des paroles, afin qu'il comprenne pourquoi elles sont enseignées. Inscris ta crainte dans son cœur. Ouvre les yeux de son entendement pour qu'il connaisse la vanité de ce monde, afin que, s'étant dépourvu de l'impiété des plaisirs du siècle, il soit digne de la nouvelle naissance d'en-haut, par l'eau et l'Esprit. Qu'il devienne une brebis

2. Nous avons gardé cette division bipartite telle qu'elle se trouve dans le rituel. Mais cette première partie est en réalité double : a) une introduction qui comprend des prières, des lectures (épître et Evangile), la consignation du catéchumène et l'insufflation. b) les rites de l'exorcisme, de l'abjuration et de la profession de foi. Nous retrouvons ainsi les deux grandes parties de l'ancienne discipline baptismale : l'introduction au catéchuménat et l'instruction, puis les exorcismes qui précédaient le baptême.

du vrai Pasteur, marquée du sceau de ton Esprit-Saint, membre honoré dans le corps de ton Eglise sainte. Qu'il soit rendu digne de l'espérance bienheureuse et de la manifestation de notre grand Dieu puissant et sauveur Jésus-Christ, à qui conviennent la gloire, l'honneur et la domination, ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

QOUQLIOUN³.

Apportez au Seigneur des fils mâles, halléluyah !
Apportez au Seigneur gloire et honneur.

Apportez au Seigneur gloire à son nom, halléluyah !
Adorez le Seigneur dans sa demeure sainte.

Voix du Seigneur sur les eaux, halléluyah ! Le Dieu glorieux tonne.

Le Seigneur est sur les grandes eaux, halléluyah ! La voix du Seigneur est dans la gloire.

3. Ce mot dérive du grec : *kyklion*. Il désignait des chants processionnels formés de versets de psaumes et antiphonés. C'est Jean Chrysostome qui introduisit ce genre de psalmodie chantée à Constantinople pour combattre les processions ariennes. On retrouve des vestiges de cette institution dans le rite byzantin, à la procession dite de la « Litie ».

Ici le *qouqlioun* est tiré du psaume 29 versets 1 à 4. Rappelons que tous les textes de l'Ecriture sont pris dans la version syriaque dite « *Pechitto* » qui est la Vulgate syrienne. Ce psaume évoque une des manifestations de la puissance de Dieu : l'orage qui, partant de la mer, se déplace vers le Liban pour finir dans le désert. On y parle également de la voix de Dieu (= le tonnerre) sur les eaux. Les Pères y ont vu la voix du Père qui s'est fait entendre lors du baptême de Jésus dans le Jourdain. Le psaume 29 est donc caractéristique de l'Epiphanie et du baptême. Mais un contresens imprévu le désignait spécialement à ce dernier usage, lorsque le baptisé est un garçon (le rituel prévoit, pour les filles, un *qouqlioun* tiré du psaume 45, versets 1, 2, 15, 16). La version grecque dite des Septante a ajouté un stique supplémentaire inconnu de l'hébreu : « apportez au Seigneur des fils de bédiers » (Vulgate = *filios arietum*). Ce qui a été fidèlement traduit par la *Pechitto*. Mais bédier, en syriaque se dit : *dekro*, et signifie aussi : le mâle. D'où son emploi dans notre rituel.

Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; depuis l'éternité et jusqu'au siècle des siècles, amin.

Enfants du Père céleste, vous qui faites la volonté du Seigneur, glorifiez-le, louez-le et exaltez-le jusqu'au siècle des siècles.

Le diacre : Tenons-nous bien⁴ !

Les fidèles : Seigneur, aie pitié !

SEDRO⁵.

Le prêtre : (*proïmion*). Glorification, reconnaissance, hommage, louange, exaltation incessante, soyons dignes de les offrir toujours et en tout temps à celui qui brille d'une seule lumière, mais en trois propriétés (= *idiomata*) ou personnes. Car il est un par l'essence de la divinité, lui qui est distinct dans l'unité et uni sans confusion ; lui qui est adoré dans la Trinité et en qui l'on croit dans l'unité. A lui appartiennent l'honneur, la gloire, l'adoration en cette fête où a brillé aujourd'hui la divinité, et en toutes fêtes et solennités et en chacun des jours de notre vie. (*sedro*) O lumière engendrée et source de vie, Verbe de Dieu qui as jailli de la lumière non engendrée, ayant avec toi la lumière qui procède et qui t'est consubstantielle : l'Esprit-Saint. Toi qui as disposé les lumières célestes pour ton service et as fait cette lumière matérielle qui témoigne de ta beauté cachée. A ton image de lumière tu as, avec de la terre et de l'eau, fait l'homme. Quand il se fut

4. Littéralement : *stômen kalôs*. Tous les rites ont conservé du grec certaines formules, spécialement des injonctions diaconales, se contentant de les transcrire simplement, sans les traduire.

5. Sur l'origine, le sens, l'emploi du *sedro*, voir les articles suivants : G. KHOURI-SARKIS : *Le sedro dans l'Eglise Syrienne d'Antioche* dans *Orient Syrien* 1956 n° I, p. 88-96 et A. RÆS : *Les deux composantes de l'office divin syrien*, *Ibid.* p. 66-75.

Ce *proïmion* et le *sedro* qui suit n'appartiennent pas en propre au rite du baptême. Il s'agit de pièces qui ont été composées pour la fête de l'Epiphanie comme l'indique la phrase : « En cette fête où a brillé la divinité ». Le *sedro* n'est donné que par J, mais avec un autre *proïmion*. Celui-ci est inconnu des trois rituels.

obscurci par les plaisirs, ta miséricorde s'est manifestée envers lui et tu l'as illuminé dans le Jourdain.

Nous te supplions, ô Christ notre Dieu, de nous rendre tous dignes d'être illuminés par ta grâce, nous sanctifiant par la pénitence comme par un baptême. Fais que nous nous montrions devant toi purs et sans tache. Souviens-toi que tu as été le second Adam et que tu as fait de nous tes frères. Souviens-toi que tu as été pour nous le premier-né et que tu nous as comptés dans l'adoption des fils. Fais demeurer sur nous le bon plaisir de ton Père et protège-nous sous les ailes de ton Esprit-Saint qui, sous la forme d'une colombe, a volé au-dessus de toi. Fais-nous, par la nouvelle naissance, fils parfaits de la lumière parfaite. Tu es en effet l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde (Jo 1,29), et la vraie lumière qui illumine tout homme qui vient à l'existence (Jo 1,9).

A toi nous offrons gloire et action de grâces, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et dans les siècles des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre : Paix à vous tous.

Les fidèles : Et à ton esprit.

Les clercs chantent : Agneau de Dieu qui es venu vers Jean et qui as sanctifié les eaux par ton baptême, instaure ta concorde et ta paix dans les quatre parties (du monde), et protège ton Eglise et ses enfants de tout danger.

Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, depuis l'éternité jusqu'au siècle des siècles, amin.

Notre Seigneur a institué trois sacrements saints dans son Eglise rachetée par sa croix : le baptême, l'oblation et le prêtre irréprochable qui purifie son troupeau et demande miséricorde.

(*céto*) A la multitude de tes miséricordes, Seigneur Dieu, nous offrons ce parfum de l'encens pour ton serviteur qui s'est préparé au saint baptême, afin que par toi, il soit signé pour la Vie et engendré à ce qui est spirituel, et inscrit au nombre de tes fils. Que s'éloignent de sa vie toutes les embûches de l'Ennemi. Que ton sceau l'éclaire et le défende. Qu'il grandisse en toutes choses bonnes et

domine les mauvaises et qu'il observe tes commandements divins ; et il te rendra gloire et action de grâces, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

*Les clercs chantent le zoumoro*⁶ : Qu'as-tu, mer, que tu aies fui ? Et toi, Jourdain, pourquoi es-tu retourné en arrière ? (Ps. 114,5).

Le diacre lit l'Epître : Romains 6,1-8.

*La lecture de l'Epître terminée, les clercs chantent le houlolo*⁷ :

Halléluyah, halléluyah, halléluyah,
Asperge-moi avec l'hysope et je serai pur ;
Lave-moi, et je serai plus blanc que neige, halléluyah.

Le prêtre : Paix à vous tous. [(Ps. 51,9).

Les fidèles : Et à ton esprit.

Le prêtre : Le saint Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, message de vie, selon l'apôtre saint Jean, qui annonce au monde la Vie et la rédemption.

Les fidèles : Béni soit celui qui est venu et qui viendra. Gloire à celui qui l'a envoyé et que ses miséricordes soient sur nous toujours.

Le prêtre : Au temps de l'économie de Notre-Seigneur, notre Dieu et notre sauveur Jésus-Christ, Verbe de vie, incarné de la Vierge sainte, Marie, ces choses se sont passées ainsi :

Les fidèles : Nous le croyons et le confessons⁸. (Le prêtre lit ou chante la péricope évangélique : Jean 3,1-8).

6. Le *zoumoro* est un verset de psaume que l'on chante avant les lectures de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Il correspond au *prokeimenon* du rite byzantin et au graduel du rite romain (avec cette différence que dans le rite romain, il est chanté après la lecture).

7. Le *houlolo* est composé de 1 ou de plusieurs versets de psaume, précédés de 3 alleluia et suivis d'un quatrième. Il correspond dans le rite romain à l'Alleluia. On le retrouve aussi dans le rite byzantin, mais le nombre des alleluia y est plus élevé.

8. Le rite syrien possède deux introductions différentes à la lecture de l'Evangile. A la messe et à l'office canonial, à Vêpres et à la prière du matin, l'introduction est celle que l'on trouve

Pendant que le diacre chante : Seigneur, aie pitié !, le prêtre récite cette prière⁹ : Seigneur Dieu tout-puissant, toi

ci-dessus. Dans les autres cas, on utilise généralement une forme plus brève :

« Au Seigneur la gloire, et sur nous ses miséricordes jusqu'aux siècles.

Les fidèles : Amin. *Le prêtre* : Péricope de l'Apôtre (ou de l'Évangéliste) N...

Les fidèles : Que sa prière soit avec nous.

9. Cette prière se retrouve en grec dans le manuscrit Barberini du VIII^e siècle. Elle appartient donc au fonds ancien. C'est une « apologie sacerdotale » qui commence la cérémonie du baptême proprement dit (comme le confirme l'ordo byzantin actuel). Cette prière n'est donc pas à sa place dans le rituel syrien, et elle fait double emploi avec la prière d'introduction : « Rends-nous dignes Seigneur ».

Elle fait d'ailleurs allusion au baptême que le catéchumène est sur le point de recevoir ; or il n'est même pas encore inscrit au nombre des catéchumènes. Quant au prêtre, il a de nombreuses cérémonies à accomplir et de prières à dire, avant de baptiser ! Comment cette prière est-elle venue s'insérer aussi mal dans notre rituel ? On ne saurait le dire dans l'état actuel des recherches. Voici la traduction du texte grec. On pourra ainsi remarquer les variantes, en la comparant avec la traduction du syriaque.

« Dieu clément et miséricordieux qui scrutes les cœurs et les reins et qui seul connais les secrets des hommes ; devant qui rien n'est caché mais au contraire tout est nu et apparent à tes yeux ; qui connais ce qui est de moi ; ne me prends pas en dégoût et ne détourne pas ta face de moi, mais remets tous mes péchés encore à cette heure. (Toi) qui détournes les yeux des péchés des hommes en vue de la pénitence, lave la souillure de mon corps et la tache de (mon) âme, et sanctifie-moi tout entier complètement, par ta puissance invisible et ta droite spirituelle ; de peur que prêchant aux autres la liberté et la procurant par la foi qui est attachée à ton ineffable amour des hommes (= philanthrôpia) moi-même, je ne sois pas réprouvé comme serviteur du péché. Non, Seigneur, seul bon et qui aimes les hommes (= philanthrôpos), que le pauvre que je suis ne s'en retourne pas confus, mais envoie-moi la force d'en haut et reconforte-moi pour le service de ton sacrement (= mystêrion) présent, grand et céleste ; et forme ton Christ en ceux qui se préparent à naître par l'intermédiaire de ma misère, et établis-les sur les fondements des Apôtres et des Prophètes, et ne les fais pas tomber. Et plante-les, plants de vérité, dans ton Eglise sainte, catholique et apostolique et ne les (en) arrache pas. Afin que progressant dans la piété, par eux soit glorifié ton nom très saint, Père, Fils et Saint Esprit etc... ».

qui connais les pensées des hommes et scrutes les cœurs et les reins (Ps. 7,10) ; toi qui m'as appelé à ce ministère alors que je n'en suis pas digne, ne me prends pas en dégoût, ne détourne pas ta face de moi (Ps. 102,2), mais efface tous mes péchés. Lave la souillure de mon corps et la turpitude de mon âme. Sanctifie-moi tout entier, afin que, priant pour que soit accordé aux autres le pardon des péchés, je ne sois pas moi-même le vil esclave du péché.

Seigneur, que le pauvre (que je suis) ne s'en retourne pas avec confusion, mais envoie sur moi ton Esprit-Saint. Fortifie-moi pour le ministère de ce sacrement grand et céleste, institué depuis le commencement.

*Ekphonèse*¹⁰ :

Forme ton Christ dans celui qui est prêt à naître par l'intermédiaire de ma faiblesse. Fortifie-le sur les fondements des prophètes et des apôtres (Eph. 2,20). Plante-le, — plant de vérité —, dans la sainte Eglise catholique, afin que, progressant en piété, il glorifie par lui-même ton nom glorifié dès avant les siècles, Dieu Père, et de ton Fils unique et de ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Prière sur les catéchumènes, qui est dite avec (accompagnement) de l'encens.

Le prêtre : Que le donateur de lumière et l'illuminateur des âmes et des corps, qui a dit « que des ténèbres la lumière apparaisse » (2 cor. 4,6), qu'il apparaisse dans nos cœurs ! Lui qui a donné la purification et le salut par les eaux baptismales et la sanctification divine par l'onction sainte et l'union avec Notre-Seigneur et notre Dieu Jésus-Christ, par la communion à son corps et à son saint sang. Toi qui, maintenant, par un appel saint, *as appelé*

10. Les prières sacerdotales sont généralement dites à voix basse. Elles sont alors précédées de l'indication : *g'honto* ce qui veut dire : inclination, et qui correspond au *mystikós* du rite byzantin. Avant la fin de la prière, le prêtre élève la voix pour que les fidèles puissent entendre la doxologie et y répondre par leur Amin. Nous indiquons ici par le terme *ekphonèse* cette finale dite à haute voix, ce qui précède étant dit évidemment à voix basse, sans qu'il soit nécessaire de l'indiquer.

ton serviteur des ténèbres de l'erreur à la connaissance de la vérité (1 Pet. 2,9), Toi, Seigneur miséricordieux, inscris son nom dans ton livre. Compte-le avec ceux qui te craignent. Que soit signée sur lui la lumière de ta face (Ps. 4,7). Que soit gravée la croix de ton Christ dans son cœur et dans sa pensée, afin qu'il fuie la vanité de ce monde et toute la méchanceté de l'Ennemi, et qu'il marche dans (la voie) de tes commandements saints.

Ekphonèse :

Donne-lui Seigneur, ton souffle divin, celui que ton Fils unique a insufflé sur ses disciples saints (*le prêtre souffle en forme de croix sur le visage du catéchumène*). Eloigne de sa pensée tout vestige du culte des idoles, le préparant à la réception de ton Esprit-Saint, fais qu'il soit digne du bain de la nouvelle naissance, par ton Fils unique Notre-Seigneur et notre Dieu Jésus-Christ à qui conviennent ainsi qu'à toi la gloire, l'honneur et la puissance, avec ton Esprit-Saint, très bon, (digne) d'adoration et vivifiant, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre inscrit le nom du catéchumène sur le registre, puis le fait se tenir face à l'orient et le signe sur le front, de trois signes de croix, en disant¹¹ :

II. L'inscription était la première démarche du catéchumène quand il était décidé à se faire baptiser. Il y avait en effet 2 catégories de catéchumènes : les simples catéchumènes qui avaient reçu la consignation et les *phôtizomenoi*, c'est-à-dire ceux qui allaient prochainement recevoir le baptême. En occident on les appelait *electi* ou *competentes*. Il se passait souvent de longues années entre ces deux étapes. Quand ils avaient décidé de se faire baptiser, les catéchumènes devaient se faire inscrire. Le rite est décrit par Theod. On inscrivait non seulement le nom du baptisé, mais celui de son « garant ». C'est l'origine du parrainage.

D'après le rituel, tous les exorcismes sont bloqués en une seule séance. Il n'en était pas de même dans l'antiquité. La période de préparation immédiate au baptême comportait non seulement des catéchèses sur le symbole et le Pater, mais aussi des rites d'exorcismes répartis à certains jours, sur une période assez longue (le carême).

Est signé N... au nom du Père ✠ et du Fils ✠ et de l'Esprit ✠ vivant et saint pour la vie du siècle des siècles¹².

Les fidèles : Amin.

Le prêtre récite alors la prière qui précède les exorcismes : Je t'invoque, Seigneur tout-puissant, par ton Fils unique, Notre-Seigneur, notre Dieu et notre rédempteur Jésus-Christ, pour l'expulsion de tout esprit mauvais et la répulsion de tout acte adverse et surnaturel, afin qu'elle reçoive purement l'inhabitation du Saint-Esprit, cette âme qui s'est approchée de toi et qui a désiré entendre la parole de ta foi, que nous enseignons au nom de ton Christ ; afin que nous n'enseignions pas avec des lèvres vaines, mais par ta grâce et par la force qui protège le monde du mal.
Ekphonèse :

Car toi, tu règnes sur nous, Dieu Père et Fils unique et Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre se retourne vers l'occident, face au catéchumène qui est tourné vers l'orient. Il pose sa main sur sa tête et l'exorcise. A chaque invocation, il trace sur son visage le signe de la croix, disant¹³ :

Nous t'invoquons, Seigneur Dieu, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, posant la main sur ta créature que voici et la signant ✠ en ton nom, Père, Fils et Saint-Esprit. Nous invectivons par ton nom très saint tout ennemi et esprit mauvais et impur, afin qu'ils fuient et s'éloignent de ta créature et de ton image et de l'œuvre de tes mains.

12. La signation était, avec l'imposition des mains, le rite premier d'admission au catéchuménat. Il pouvait précéder le baptême de plusieurs années. On en a conservé le vestige dans la prière à réciter sur l'enfant au 8^e jour de sa naissance (voir la note sur cette prière, page 185). Dans le rite romain, cette signation a été aussi incorporée au rituel baptismal, mais elle vient en tout premier lieu.

13. La position du prêtre s'explique parce que les exorcismes s'adressent au démon. Quand on s'adresse au Christ, soleil de justice, on se tourne vers l'orient. Quand on s'adresse au démon, on se tourne vers l'occident où disparaît la lumière. Voir la note 15 sur la renonciation et la *syntaxis*.

✠ Ecoute-nous, Seigneur, humilie-les et purifie ton serviteur de toute action de l'ennemi.

✠ Ecoute, toi, impie, rebelle et tortueux ; toi qui outrages cette créature de Dieu.

✠ Je t'adjure, ennemi de la justice et transgresseur des lois saintes. Par la gloire du grand roi, éloigne-toi avec crainte. Soumets-toi au Seigneur puissant sur l'ordre de qui la terre a été placée sur les eaux et consolidée, et qui a établi le sable comme limite à la mer (Jér. 5,22).

✠ Je t'adjure par celui qui a toute puissance au ciel et sur la terre ; par celui par qui tout a été créé et demeure ; celui par qui les (créatures) célestes subsistent et celles qui sont sur la terre reçoivent leur force.

✠ Je t'adjure par celui qui a envoyé, dans des porcs, la légion des démons dans l'abîme, et qui a immergé le pharaon au cœur dur, avec ses chars et ses cavaliers.

✠ Je t'adjure par celui qui a dit avec une autorité divine à l'esprit muet et incapable de parole : sors de cet homme et ne reviens plus en lui (Marc 9,24).

✠ Crains le nom puissant de Dieu, devant qui toute la création des anges et des archanges est saisie de frayeur ; devant qui se tient avec crainte toute puissance qui le sert ; celui que les chérubins et les séraphins n'osent pas regarder ; celui que craignent (les créatures) célestes et devant qui tremblent les abîmes.

✠ Crains le nom puissant de Dieu qui a envoyé le premier rebelle dans l'abîme avec des chaînes ténébreuses.

✠ Crains le jugement à venir. Tremble et éloigne-toi. N'approche pas de la créature de Dieu. N'habite pas la créature de Dieu, car celle-ci n'est pas la demeure des démons mais le temple de Dieu qui a dit : j'habiterai en eux et je marcherai avec eux, je serai un Dieu pour eux et ils seront pour moi un peuple (Lév. 26,12). Et toi, il t'a fait hideux, abject et esprit impur.

✠ Je t'adjure par ce Dieu saint et pur, Père, Fils et Esprit-Saint. Eloigne-toi de (ce) serviteur de Dieu et va-t-en à la terre impraticable et sans eau (Matt. 12,43) car c'est là ta place. Arrache-toi, sépare-toi et va-t-en, maudit, de la

créature de Dieu, esprit impur, esprit d'erreur, aliment du feu.

✠ Dépêche-toi et ne résiste pas. Que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, t'extirpe et te chasse de toute sa créature, te rejetant dans le feu qui ne s'éteint pas (Marc 9,43), libérant cette œuvre de ses mains au jour de la rédemption. Car à lui (appartiennent) la force, la puissance et la domination, et à lui nous rendrons gloire, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le catéchumène se retourne vers l'occident. Lui faisant face, le prêtre, tourné vers l'orient, le fait renoncer à Satan. Si le catéchumène est en bas âge, son parrain répètera à sa place, trois fois, cette formule d'abjuration :

Moi, N... je renonce à Satan, à toutes ses œuvres, à tout son service, à toute ses pompes, à toute son erreur du siècle, à tous ceux qui se soumettent à lui et qui le suivent¹⁴.

14. Comme le prêtre pour les exorcismes, le catéchumène se tourne vers l'occident pour la renonciation. La formule n'est pas identique dans A et S.

Rahmani	A	S
œuvres	œuvres	anges
service	service	œuvres
pompes	culte	service
erreur du s.	pompes	culte
	erreur du s.	erreur du siècle.

Les anges, attestés seulement par S, appartiennent à la plus ancienne tradition syrienne (CAp., Theod.) et ils se trouvent dans la vieille formule africaine depuis Tertullien. Pour les quatre termes qui suivent, nous nous trouvons probablement devant des doublets de traduction : service (*palhûto*) et culte (*dehlto*) répondent à *latrcia* du grec. Pompes (*mazdayhonûto* = procession solennelle) et erreur du siècle à *pompê*.

La dernière traduction est assurée par la version de Théod. Le commentaire vise les pompes du cirque ou du théâtre. Or c'est une tradition constante, en Orient comme en Occident depuis Tertullien, que la *pompa diaboli* se trouve précisément dans ces jeux liés intimement aux cultes païens.

La formule de Rahmani et A se ramène donc à celle de Cyr., celle de S. est plus proche de la formule byzantine qui parle aussi des anges.

Le catéchumène se retourne vers l'orient et fait cette profession de foi :

Moi, N... je me sou mets à toi, Christ Dieu, et à tout l'enseignement qui est transmis de toi divinement, par l'intermédiaire des prophètes, des apôtres et des saints pères. Je confesse, je crois et je suis baptisé en toi, en ton Père et en ton Esprit vivant et saint¹⁵.

Après cette profession de foi, le prêtre dit, et tous les assistants reprennent à sa suite :

Nous renonçons à Satan et nous confessons le Christ.

Le catéchumène ou, s'il est en bas âge, son parrain, récite alors le symbole de Nicée-Constantinople.

Puis le prêtre, debout, dit la prière d'action de grâces .

Nous te rendons grâces, Seigneur Dieu, de ce que tu as rendu ton serviteur digne de s'approcher du saint baptême et de renoncer au Malin. Nous te rendons grâces, non pas par la chair et le sang, mais par la grâce et l'amour pour les hommes de ton Fils unique, Notre-Seigneur et Dieu, Jésus-Christ. Qu'il te plaise, Seigneur, d'envoyer sur lui ton Esprit-Saint. Descends et scrute tous ses membres et d'avance purifie et sanctifie-les, afin qu'ils soient rendus dignes de l'onction sainte et de la foi parfaite dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, avec lequel tu es béni ainsi que ton Esprit très saint, bon et digne d'adoration ; maintenant etc...

15. La *syntaxis* n'était primitivement qu'une simple formule de transition pour amorcer la profession de foi qui s'oppose à la renonciation à Satan. Primitivement les deux actes sont intimement liés. Chez Tertullien, la renonciation se faisait quand le candidat était déjà plongé dans l'eau et elle était suivie des interrogations baptismales. Chez Théod., Cyr., CAP., les deux actes sont encore très proches l'un de l'autre. Ils se sont progressivement écartés au point d'être complètement séparés.

Deuxième Partie

RUBRIQUE GENERALE :

On allume les deux cierges qui sont à la droite et à la gauche des fonts baptismaux, et une croix de bois est placée dans la cuve baptismale.

PRIERE D'INTRODUCTION.

Le prêtre : Seigneur Dieu, toi qui as confié ce ministère spirituel à tes Apôtres : baptiser par l'eau et l'Esprit, par fais maintenant par mon intermédiaire, moi, ton serviteur pécheur, cette âme qui s'est préparée au saint baptême, afin que, resplendissante des dons de ton Esprit-Saint, reçus de toi, elle soit signée par lui (= le Saint Esprit) et soit inscrite (au nombre) des fils de ta grâce. Et elle te rendra la glorification qui t'es due, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre prend de sa main droite le vase d'eau chaude et de sa main gauche celui de l'eau froide. Croisant ses deux bras, il les verse simultanément dans la cuve baptismale, en disant :

Mêle à ces eaux, Seigneur Dieu, par la supplication de notre faiblesse, la force de ton Esprit-Saint, afin qu'elles deviennent un sein spirituel qui donne naissance à des fils incorruptibles. Accorde à ton serviteur que voici, et qui va être baptisé dans ces eaux, qu'elles soient pour lui le vêtement de l'incorruptibilité et la libération des liens du péché ; par ta grâce et par l'amour pour les hommes de ton Christ, à qui conviennent la gloire et l'honneur, ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre recouvre la cuve baptismale d'un voile blanc, et il dit : Paix à vous tous.

Les fidèles : Et à ton esprit.

Le prêtre, incliné, dit cette première prière :

Père saint, qui par l'intermédiaire des apôtres saints as accordé ton Esprit-Saint à ceux qui étaient baptisés ; en ce moment, à l'ombre de mes mains débiles, envoie ton Esprit-Saint sur ton serviteur que voici et qui se prépare au baptême, afin que, rempli des dons divins qui viennent de lui, il t'apporte des fruits : trente, soixante et cent pour un.

Ekphonèse :

Car c'est de toi, Père des lumières, que viennent tout don précieux et toute grâce parfaite (Jac. 1,17), et nous t'offrons la glorification, ainsi qu'à ton Fils unique et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre signe sur le front, avec l'huile de l'onction, celui qui va être baptisé. Il fait une croix chaque fois qu'il prononce le nom de l'une des Personnes de la sainte Trinité, disant¹⁶ :

Est signé N... avec l'huile d'allégresse, afin que par elle il soit armé contre toute action de l'Ennemi, et qu'il soit inséré sur l'olivier franc, dans l'Eglise de Dieu, sainte, catholique et apostolique.

Signe de l'adoption des fils de la nouvelle naissance, au nom du Père ☩ et du Fils ☩ et du Saint-Esprit ☩.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre récite la seconde prière de consécration des eaux. Cette prière est accompagnée de l'encens.

Seigneur Dieu tout-puissant, donateur de sainteté et rédempteur du genre humain, qui, suivant l'institution bonne et céleste, as réconcilié ce qui est terrestre, et qui

16. Tous les plus anciens documents syriens attestent une seule onction prébaptismale, onction complète qui était commencée par l'évêque, avec l'imposition de la main. Nous la retrouverons plus loin. Cette première onction avec consignation, séparée de l'onction totale, apparaît chez Théod. Il y voit le sceau qui marque le candidat comme soldat de Dieu et brebis du Christ.

as changé et renouvelé pour nous la voie du salut par l'eau et l'Esprit ; toi qui nous a appelés, par l'amour de ton Christ, à cette vie et nous as établis, nous tes serviteurs humbles et pécheurs, devant ta gloire ; toi, Seigneur, Notre-Seigneur, pardonne notre faiblesse. Accepte de nos faibles mains à nous, tes serviteurs, ce parfum de l'encens, comme un parfum doux et agréable qui apaise ta divinité. Remplis-nous de la grâce de ton Fils unique et de la force de ton Esprit-Saint. Rends-nous dignes d'être les ministres de ta nouvelle Alliance, afin que, devenus dignes, nous puissions servir en ce moment, avec connaissance et componction, ton nom très honorable, selon la grâce de ton Christ, à qui conviennent, ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, la gloire, l'honneur et la puissance, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Qolo (chant) :

Voix du Seigneur sur les eaux, halleluyah (Ps. 29,3).

Jean mélangea les eaux du baptême et le Christ les sanctifia. Il descendit et y fut baptisé. Au moment où il sortit des eaux, les cieux et la terre le vénérèrent. Le soleil abaissa ses rayons et les astres adorèrent celui qui avait sanctifié les fleuves et toutes les sources.

Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; depuis toujours et jusqu'au siècle des siècles, amin.

La source de vie, le baptistère s'est ouvert. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dans sa bonté, le sanctifia. Le Père, en proclamant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ». Le Fils, en inclinant sa tête et se faisant baptiser. Le Saint-Esprit, en descendant sur lui sous la forme d'une colombe, Trinité glorieuse par qui vivent les mondes.

Pendant que le prêtre dit la doxologie et que les clercs chantent la seconde strophe de ce qolo, le prêtre soulève le voile qui couvrait la cuve baptismale et l'agite au-dessus d'elle. L'ayant ensuite déposé, il récite la troisième prière de consécration des eaux.

Tu nous as donné la source de la vraie purification qui nous lave de tout péché : ces eaux, qui sont consacrées par l'invocation de ton Esprit-Saint et par lesquelles nous

recevons la purification qui nous est donnée par le Sang et l'Esprit. Donne, Seigneur, une force à ces eaux du baptême, toi qui, par la Passion du Christ, ton (Fils) unique, accordes le pardon de tout péché à celui qui se prépare à recevoir ton Esprit-Saint.

Ekphonèse :

Car tu es celui qui donne et accorde tout bien, et à toi nous adressons glorification, ainsi qu'à ton Fils unique et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre : Paix à vous tous.

Les fidèles : Et à ton esprit.

Le prêtre :

Seigneur Dieu tout puissant, créateur de toute création visible et invisible, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent ; qui a rassemblé les eaux en une seule masse et la terre est apparue ; qui a enfermé l'abîme et le retient ; qui a divisé les eaux qui sont au-dessus des cieux.

Ekphonèse : Toi, par ta puissance, tu as stabilisé la mer, tu as écrasé les têtes des dragons dans les eaux (Ps. 74,13). Tu es puissant et qui peut se tenir devant toi ? Toi, Seigneur, jette ton regard, en ce moment, sur ta création : ces eaux. Donne-leur la grâce du salut, la bénédiction du Jourdain, la consécration de l'Esprit-Saint. Que s'éloignent d'elles tous ceux qui nuisent à ta créature, car ton nom grand, glorieux et redoutable à l'adversaire a été invoqué sur elles. Et nous te rendons gloire, ainsi qu'à ton Fils unique et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles. Amin.

Le prêtre dit, en soufflant trois fois sur les eaux en forme de croix :

Que soit brisée, Seigneur, par le signe de la croix glorieuse et sainte ☩ la tête du dragon homicide.

Que s'éloignent ☩ les spectres invisibles et aériens.

Que le démon ténébreux ne se cache pas dans ces eaux ; nous t'en supplions Seigneur ☩ que ne descende pas avec

celui qui est baptisé, l'esprit immonde des ténèbres apportant les pensées de mort et la perturbation de l'esprit.

Ekphonèse :

A chaque invocation, le prêtre forme une partie de la croix, accomplissant ainsi en tout trois croix¹⁷ :

Tourne-toi, apparais Seigneur, descends sur nous et sur ces eaux et sanctifie les.

Et toi, Seigneur tout-puissant, fais que ces eaux deviennent :

C des eaux de repos ;

R des eaux de joie et d'allégresse ;

U des eaux qui symbolisent la mort et la résurrection de ton Fils unique ;

X des eaux de purification. Amin.

C la purification des souillures du corps et de l'âme ;

R la libération des liens (= du péché) ;

U le pardon des transgressions ;

X l'illumination des âmes. Amin.

C le bain de la nouvelle naissance ;

R la grâce de l'adoption ;

U le vêtement de l'incorruptibilité ;

X la rénovation de ton Esprit-Saint. Amin.

Des eaux qui lavent toute souillure de l'âme et du corps, par la grâce, la miséricorde et l'amour pour les hommes de ton Fils unique, notre Seigneur et notre Dieu et notre rédempteur Jésus-Christ, à qui conviennent, ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, la gloire, l'honneur et la puissance, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

17. Le prêtre fait sur les fonts baptismaux trois grands signes de croix, séparés par les « Amin ». Pendant qu'il dit : « des eaux de repos », il amorce le premier signe de croix en portant sa main vers le bord éloigné de la cuve baptismale. En disant : « des eaux de joie et d'allégresse », il ramène sa main vers le bord le plus rapproché de lui. Sa main se porte vers le bord qui est à sa gauche pendant qu'il dit : « des eaux qui symbolisent... » et vers la droite lorsqu'il dit : « des eaux de purification ». Il fait les mêmes gestes pour les deux autres signes de croix.

*Le prêtre agite ses mains au-dessus des eaux en disant*¹⁸ :

18. Le texte de cette prière est, dans notre rituel, identique à celui de A. Les deux autres donnent un début légèrement différent : « Apparais Seigneur sur ces eaux et sanctifie-les par la venue de ton Saint-Esprit. Fais que soit transformé etc... ». La mention de l'opération sanctificatrice à cet endroit (qui est une brève épiclese consécatoire) n'a donc pas été retenue dans l'édition de Rahmani, qui n'a pas jugé utile de corriger le texte pour le mettre en accord avec J. et S. Il a eu raison, car cette incise ne se trouve pas dans le texte grec de cette prière, conservé dans le manuscrit *Barberini* comme dans l'ordo byzantin actuel. Mais où se trouve alors l'épiclese consécatoire ? (Nous voulons parler de l'invocation du Saint-Esprit sur les eaux, non sur le baptisé).

A et S en connaissent une. C'est la prière : « Aie pitié de nous Dieu Père tout puissant, et envoie sur nous et sur ces eaux ton Esprit-Saint etc... ».

J ne la connaît pas et il se contente de l'interpolation de la prière « Apparais Seigneur... » comme on vient de le dire. S cumule les deux : prière et interpolation. D'où le tableau :

Prière « Aie pitié... ».

A — S

Interpolation de « Apparais... ».

— J S

Scheidt a montré que cette prière épicletique « Aie pitié... » n'appartient pas au fonds ancien, car elle ne se retrouve pas dans le rituel de la Bénédiction des eaux à l'Épiphanie : copte, arménien, éthiopien, grec ; ni dans l'ancien rituel du baptême du manuscrit *Barberini*. Il ne faut donc pas regretter de ne pas la trouver dans notre rituel. Cependant le manuscrit qu'a suivi Mgr Rahmani contient une incise épicletique, non plus comme interpolation de « Apparais Seigneur... », mais placée au début de l'ekphonèse de la prière précédente : « Que soit écrasée... ».

Dans A et S, cette prière se termine ainsi : « Toi Seigneur tout-puissant, fais que ces eaux deviennent des eaux de repos etc... ». Or, comme on peut le voir dans la traduction que nous avons faite du rituel de Rahmani, l'ekphonèse est : « Tourne-toi, apparais Seigneur, descends sur nous et sur ces eaux et sanctifie-les. Toi Seigneur etc... ».

Quant à S, l'ekphonèse de sa prière « Que soit écrasée... » est celle de la prière sur les catéchumènes « Que le donateur de lumière etc... », ce qui est inexplicable.

Voici la traduction du texte grec d'après le manuscrit *Barberini*. Le syriaque a coupé cette prière en deux par une doxologie : 1) Que soit brisée, 2) Apparais Seigneur... pour insérer, une épiclese consécatoire (dans A et S) comme on vient de le dire.

« Que soient brisées par le signe du symbole de la croix de ton Christ, toutes les puissances adverses. Que s'éloignent de

Apparais, Seigneur, sur ces eaux et fais que soit transformé celui qui y est baptisé, en sorte qu'il se dépouille du vieil homme qui était corrompu par les plaisirs de l'erreur, et qu'il revête (l'homme) nouveau, qui se renouvelle par la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé.

Ekphonèse :

Afin que celui qui est conformé à la ressemblance de la mort de ton Fils unique notre Seigneur Jésus-Christ par le baptême, participe aussi à sa résurrection ; et ayant conservé le don et augmenté le dépôt de la grâce, il reçoive les couronnes de la victoire de l'appel d'en-haut ; qu'il soit compté au nombre des premiers-nés qui sont inscrits dans le ciel, par le Christ Jésus, notre Seigneur, à qui conviennent ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, la gloire et la puissance, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre prend la corne du saint Myron et en verse trois fois sur l'eau, en forme de croix, et en disant :

nous tous les spectres invisibles et aériens et que le démon ténébreux ne se cache pas dans cette eau. Nous t'en prions Seigneur, que ne descende pas avec celui qui est (= va) baptisé l'esprit mauvais apportant l'obscurcissement de la pensée et le trouble de l'esprit. Mais toi, Seigneur de toutes choses, fais cette eau que voici : eau de repos, eau de rédemption, eau de sanctification purification des souillures de la chair et de l'esprit, libération des liens (du péché), pardon des transgressions, illumination des âmes, bain de régénération, grâce de l'adoption, vêtement d'incorruptibilité, rénovation de l'esprit, source de vie. Toi Seigneur qui as dit : « lavez-vous et soyez purs, enlevez le mal de vos âmes », tu nous as donné la nouvelle naissance d'en haut par l'eau et l'Esprit. Apparais, Seigneur, sur cette eau et fais que soient transformés ceux qui y sont (= seront) baptisés pour qu'ils se dépouillent du vieil homme qui était corrompu par les passions du plaisir, et revêtent l'homme nouveau qui se rénove, selon l'image de celui qui l'a créé ; afin que semblables (symphytoi) à la ressemblance de ton Fils Unique par le baptême, ils participent à la résurrection ; et ayant conservé le don du Saint-Esprit et augmenté le dépôt de la grâce, ils recoivent la récompense de l'appel d'en haut et qu'ils soient comptés au nombre des premiers-nés inscrits dans le ciel. En toi, Dieu et notre Seigneur Jésus-Christ etc... ».

La première fois : Halleluyah ! Voix du Seigneur sur les eaux ; le Seigneur glorieux a tonné ; le Seigneur est sur les grandes eaux (Ps. 29,3).

La seconde fois : Halleluyah ! Les eaux te virent Seigneur, les eaux te virent et prirent peur (Ps. 77,17).

La troisième fois : Halleluyah ! C'est pour cela que Dieu, ton Dieu, t'a oint de l'huile d'allégresse (Ps. 45,8).

Le prêtre, incliné, prie :

Toi qui as envoyé l'Esprit-Saint en forme de colombe sur ton Fils unique, Dieu et Verbe, qui as institué sur la terre l'économie du baptême ; toi qui as sanctifié les flots du Jourdain, qu'il te plaise Seigneur, de faire descendre, en ce moment, ton Esprit-Saint sur ton serviteur que voici et qui va être baptisé. Parfais-le et fais-le familier de ton Fils, en le purifiant dans ce bain divin et rédempteur.

Ekphonèse :

Afin que purifié, renouvelé et rempli de grâce et de force, il garde le dépôt de ton salut et se prépare à cette vie incorruptible et bienheureuse ; qu'il ait sa part de cette félicité éternelle et céleste que tu as promise à ceux qui t'aiment ; par la grâce, la miséricorde et l'amour pour les hommes de ton Christ, à qui conviennent, ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, la gloire, l'honneur et la puissance, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le prêtre trempe son doigt dans l'huile d'onction et oint le corps de celui qui va être baptisé : ses yeux, ses oreilles, son nez, sa bouche, sa poitrine et ses mains, pendant que les clercs chantent les versets suivants¹⁹ :

Par l'huile sainte, a dit Dieu, il oindra Aaron, et alors il sera sanctifié.

Par l'huile sainte, sont oints les agneaux innocents qui sont venus au baptême.

Dans la foi de la Trinité, du Père, du Fils et du Saint-

19. Cette onction est la seule qui soit attestée par les plus anciens documents syriens. C'était une onction totale. CAp. la met encore en relation avec le don de l'Esprit.

Esprit, vous êtes oints, agneaux spirituels, afin que, des eaux, vous revêtiez le manteau de gloire.

Pendant que le prêtre descend le baptisé dans la cuve baptismale, les clercs chantent les versets suivants du soughîto :

Descendez, ô nos frères signés * revêtez notre Seigneur
Mêlez-vous aux fils de sa famille * car il est le plus grand d'entre les fils.

Ainsi qu'il l'a déclaré dans ses paraboles.

Le prêtre béni est le médiateur * entre les deux partis.

C'est devant lui que doit se faire l'engagement * car il est l'ambassadeur de son Seigneur, et notre garant à tous.

Le prêtre prend des bras de son parrain l'enfant qu'il doit baptiser et le descend dans la cuve baptismale. Il pose la main droite sur la tête du baptisé. De sa main gauche glissée sous l'épaule droite de l'enfant, il le soutient et de sa main droite il le baptise de la façon suivante. Il prononce distinctement la formule du baptême : N... est baptisé au nom du Père. Le prêtre trempe alors sa main droite dans l'eau de la cuve devant le baptisé. Il la remplit et verse sur la tête de l'enfant l'eau qu'il a ainsi puisée. Puis il répète l'opération, mais en puisant l'eau derrière l'enfant, et la verse sur sa tête pendant qu'il prononce le nom du Fils. Une troisième fois, il puise l'eau baptismale à la droite puis à la gauche de l'enfant et la verse sur sa tête en prononçant le nom du Saint-Esprit²⁰.

Voici la formule du baptême :

N... est baptisé au nom du Père et du Fils et de l'Esprit vivant et saint, pour la vie du siècle des siècles²¹.

20. Il faut bien noter le geste d'imposition de la main qui est le vestige d'une ancienne tradition : le baptiseur posait sa main sur la tête du baptisé et le faisait s'immerger trois fois complètement. L'usage actuel est une combinaison de l'immersion et de l'infusion.

21. La formule N... est baptisé etc... n'est affirmée expressément pour la première fois que par Théod. Mais déjà la *Didascalie* supposait une « invocation des noms ». Seul Cyr. indique une triple interrogation sur la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit et ne suppose pas d'autre formule. C'est la tradition an-

Les fidèles : Amin.

Le prêtre soulève l'enfant, le sort de la cuve baptismale et le confie à son parrain pendant que les clercs chantent cette soughîto de Mar Ephrem :

Etends tes ailes, Eglise sainte,
Et accueille les doux agneaux
Que l'Esprit-Saint a engendrés
Des eaux du baptême.

Venez en paix agneaux nouveaux
enfantés par le baptême,
Qui êtes nés du sein des eaux
Au nom de la Trinité.

Le prêtre prend dans sa main gauche le corne du saint Myron et, imposant sa main droite sur la tête du baptisé, il dit cette prière :

Qu'il reçoive ce sceau en ton nom, Seigneur, ce serviteur qui est compté au nombre de ceux qui te servent dans la foi du saint baptême, afin qu'il soit rempli de toute bonne odeur par ce saint myron ; qu'il ne s'unisse plus aux puissances de l'ennemi et qu'il n'ait plus rien à craindre des chefs et de la milice des ténèbres ; mais que marchant dans ta lumière, il soit fils de lumière et qu'ainsi il marche en toi et vienne à toi, car tu es la vraie lumière et par ta lumière nous voyons la lumière (Ps. 36,10) et nous te rendons gloire, Père, Fils et Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin

Le prêtre humecte son pouce de saint Myron et signe le baptisé sur le front, en y traçant le signe de la croix chaque fois qu'il prononce le nom de l'une des Personnes de la Trinité. Le diacre soulève la tête de l'enfant que le parrain tient sur ses bras. Pendant que le prêtre signe le baptisé avec le myron, il dit cette formule :

Par le saint myron, bonne odeur du Christ Dieu, et par le sceau de la vraie foi et par le don du Saint-Esprit,

cienne en Occident (Tertullien, Hippolyte, Ambroise, Sacramentaire Gélasien). La formule « Je te baptise... » apparaît plus tard. C'est celle du rite alexandrin.

N... est signé au nom du Père ✠ et du Fils ✠ et de l'Esprit ✠ vivant et saint, pour la vie du siècle des siècles. Amen.

Puis, avec le myron²², le prêtre trace sur le baptisé une croix allant du sommet de la tête jusqu'à la bouche et de l'oreille droite à l'oreille gauche. Puis il oint le nez, la

22. Les syriens semblent bien n'avoir connu primitivement que l'onction prébaptismale. En Occident, l'onction post-baptismale apparaît chez Hippolyte ; mais elle est distincte du don de l'Esprit qui se confère par l'imposition des mains et la consignation.

Hippolyte connaît deux sortes d'huile : l'huile d'exorcisme, qui sert à l'onction prébaptismale, et l'huile d'action de grâces, pour l'onction post-baptismale ; mais rien n'indique que cette huile soit parfumée.

En Syrie, il ne semble pas qu'on ait connu primitivement deux sortes d'huile. Saint Basile (De Spiritu Sancto 27,66, PG 32,188) n'en connaît qu'une : « Nous bénissons l'eau du baptême et l'huile d'onction ». De même saint Ephrem. Théod ne semble connaître qu'une consignation après le baptême, et si elle se fait avec de l'huile bénite, rien n'indique qu'il s'agisse d'une huile parfumée. La première mention d'une huile parfumée (*opobalsamun*) se trouve dans la description du baptême des Marcosiens. par Irénée, *Adversus Haereses* 1, 21, 3 (14, 3). Le symbolisme du parfum apparaît dans CAP. Cette onction n'était pas totale.

Dans le rituel actuel, il semble bien que cette onction a été conformée à l'onction prébaptismale.

La composition de cette huile parfumée, qu'on appelle Myron en Orient et Chrême en Occident, varie avec les Eglises et les époques. Les byzantins ont sans cesse multiplié le nombre des substances aromatiques au point que la « diataxis péri tou agiou myrou » (édition de 1890) en prescrit 57.

Bar hébraeus, dans son *Nomocanon* (III,3) cite : la cinnamome, le nard, la girofle, la myrrhe, le crocus (³), le gingembre, le poivre, le calame ou roseau aromatique, et l'huile d'olives comme base. Il reprend d'ailleurs la liste des produits qui composaient l'huile d'onction des Hébreux, rapportée dans *Ex.* 30,23-31.

Moïse bar Kipho († 903) *Du Myron*, chap. VII, indique que le myron se compose d'huile de baume et d'huile d'olive, et que le baume est le symbole de la divinité du Christ, tandis que l'huile d'olive représente son humanité.

Selon le Pontifical Syrien actuel (édition de S. Em. le Cardinal Tappouni, Charfet, 1950, p. 4) les substances aromatiques sont incorporées à l'huile d'olive dès sa coction, aussitôt après la cueillette des olives ; le baume n'est ajouté à l'huile odoriférante que le jour de la consécration du myron.

Les Latins se contentent d'huile d'olives et de baume.

bouche, la poitrine, les mains, les pieds, par devant et par derrière. Il le revêt ensuite d'une tunique blanche et dit cette prière²³ :

Tu es béni, Seigneur Dieu tout puissant, source de tout bien, toi qui engendres la vraie lumière et qui, par la manifestation de ton Fils unique notre Seigneur et notre Dieu, Jésus-Christ, as éclairé ceux qui se trouvaient sur la terre comme ceux qui étaient au ciel ; toi qui as donné la purification bienheureuse par le baptême rédempteur, et la sanctification divine par l'onction sainte et l'union à (ton) Christ et à ton Esprit vivifiant ; toi à qui il a plu, en ce moment, de donner naissance à nouveau, par notre ministère, à ton serviteur, par l'eau et l'Esprit, pour l'espérance de la vie éternelle, et lui as accordé le pardon de ses péchés antérieurs volontaires ou non volontaires, et l'as fait entrer en grâce auprès de ta Majesté.

23. Cette prière se retrouve aussi dans le manuscrit *Barberini*, et dans le rite byzantin elle est récitée avant l'onction du Myron.

En voici la traduction :

« Tu es béni Seigneur Dieu tout puissant, source de tout bien, soleil de justice, qui as fait briller la lumière du salut à ceux qui étaient dans les ténèbres, par l'apparition de ton Fils unique et notre Dieu, et qui nous as gratifiés, nous indignes, de la bienheureuse purification dans cette eau sainte, et de la divine sanctification dans ton onction vivifiante. (Toi) qui maintenant as voulu régénérer tes serviteurs nouvellement illuminés par l'eau et l'Esprit, et qui les as gratifiés de la rémission des péchés volontaires et involontaires. Toi, donc Seigneur très compatissant, concède-leur aussi le sceau du don de ton Esprit-Saint tout puissant et digne d'adoration, et la réception du corps saint et du sang précieux de ton Christ. Garde-les dans la sainteté, confirme-les dans la foi orthodoxe, libère-les du Malin et de toutes ses embûches et maintiens leurs âmes, par ta crainte salutaire, dans l'innocence et la justice ; afin qu'en toute action ou parole, ils te plaisent et deviennent fils et héritiers de ton royaume céleste. Car tu es, ô notre Dieu, Dieu de miséricorde et de salut et à toi convient la gloire, Père, Fils et Saint-Esprit etc...

Cette prière suppose que l'onction du myron n'a pas encore été faite ; c'est pourquoi le rite byzantin la place avant la dite onction. Dans le syriaque, la phrase « Concède-leur aussi le sceau du don de ton Esprit... sang précieux de ton Christ », n'a pas été traduite, c'est ce qui a permis de la placer après l'onction du myron.

Ekphonèse :

Envoie sur lui, Seigneur, la grâce de ton Esprit Saint et vivifiant ; remplis-le de sa sainteté ; garde-le par ta connaissance ; affermis-le dans la foi en toi ; assure ses pas dans les voies de tes commandements vivifiants ; fais-en un fils de lumière qui vive sans reproche sous le règne de ton Christ ; rends-le digne d'être ton familier, car tu es le Dieu de salut, et nous te rendons gloire, ainsi qu'à ton Fils unique et à ton Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Les nouveaux baptisés revêtent leurs vêtements. S'ils doivent recevoir la sainte eucharistie, on les conduit devant l'autel et le prêtre récite cette prière²⁴ :

Le Dieu saint et donateur de sainteté, qui t'a fait approcher de lui ; tu as été scellé de son sceau et marqué de son signe ; tu as été baptisé dans son baptême qui purifie tout ; tu as reçu la marque de son saint myron, odeur suave ; tu as été rendu parfait par son Esprit saint et vivifiant. Qu'il te rende digne de manger son Corps avec pureté et de boire son Sang avec sainteté ; qu'au lieu d'une couronne périssable tu sois couronné d'un diadème de justice et de bonnes œuvres ; qu'avec un visage confiant tu communies toujours à ses mystères vivifiants et saints et que tu t'intègres à son troupeau spirituel ; que tu sois un héritier dans son royaume éternel ; que tu sois gardé par sa croix victorieuse et que tu lui rendes gloire et grâces, ainsi qu'à son Père et à son Esprit-Saint, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

En communiant le baptisé, le prêtre dit :

La braise purificatrice du Corps du Christ notre Dieu est donnée au vrai fidèle, pour le pardon des péchés, la

24. L'initiation chrétienne comprenait l'eucharistie, c'est-à-dire qu'après le baptême, les néophytes prenaient part pour la première fois à la synaxe eucharistique. Les catéchèses mystagogiques comportent toujours, après l'explication des rites du baptême, celle du sacrifice eucharistique.

rémission des fautes et la confiance devant toi, ô notre Seigneur et notre Dieu, jusqu'au siècle des siècles, Amin.

Le néophyte se tient à la porte du sanctuaire, dans les bras de son parrain s'il est très jeune, et le prêtre, tenant la couronne dans sa main, dit cette prière :

Couronne, Seigneur Dieu, de splendeur et de gloire, ton serviteur que voici. Que sa vie soit pour la satisfaction de ta majesté et pour la glorification de ton saint nom, Père, Fils et Esprit-Saint, jusqu'au siècle des siècles.

Le prêtre agit la couronne au-dessus de la tête du néophyte et chante les strophes du soughîto de Mar Ephrem, les clercs reprenant en chœur la première de ces strophes.

Mes frères chantez gloire au Fils du Seigneur de toutes
[choses,

Il vous a tressé une couronne que les rois ont enviée.

Comme des anges, ô mes bien-aimés,

Vous êtes montés du baptistère par la force du Saint-
[Esprit.

O frères vous avez reçu un paradis qui ne périt pas ;
Et la gloire de la race d'Adam, vous l'avez revêtue
[aujourd'hui.

Le fruit que ne goûta pas Adam au Paradis,
A été placé aujourd'hui, avec joie, dans votre bouche.

Allez en paix, fils du baptême,

Adorez la croix et elle vous gardera.

Puis, si le baptisé est de sexe masculin, il accompagne le prêtre ou, s'il est très jeune, le prêtre le porte dans ses bras. Il baise le livre des saints Evangiles et fait trois fois le tour de la table de vie. Pendant cette procession, les clercs chantent le tek^hchefto suivant :

O toi pure et élevée, qui ne t'es pas abaissée vers le mariage, char de chair et trône de cristal, c'est en toi qu'est descendue et a habité la puissance du très haut.

Dans ton sein pur, il a habité neuf mois, par sa miséricorde, Celui dont le ciel ne contient pas la force de son

feu, tu l'as porté dans tes bras purs, et de tes seins, il a sucé le lait.

Celui qui est porté sur le dos des Chérubins émerveillés est venu pour sauver le monde de l'erreur.

Le prêtre confie le baptisé à son parrain en disant :

Que Dieu le Père soit avec toi. Que le Fils digne d'adoration te garde. Que l'Esprit que tu as revêtu daigne te parfaire et te protéger de tout ce qui peut te nuire, et que le baptême dont tu as été baptisé demeure en toi jusqu'au siècle des siècles.

Les fidèles : Amin.

Le diacre : Va en paix.

Le prêtre : Nous te confions à la grâce de la Trinité sainte, avec les viatiques salutaires que tu as pris du baptistère et de l'autel purificateur du Christ notre Dieu, jusqu'au siècle des siècles. Amin.

*
**

Table de correspondance des prières sacerdotales entre le rite syrien et le rite byzantin.

Syrien	Byzantin
Rends nous dignes Seigneur	
Seigneur... bénis ton serviteur	
(Epître)	
(Evangile)	
Seigneur Dieu... qui connais	Dieu clément et miséricordieux
Que le donateur de lumière	(Barb. : p. 398. Byz. : p. 153)
Je t'invoque Seigneur	
Nous t'invoquons Seigneur	
Nous te rendons grâces	
Seigneur... qui as confié	
Mêle à ces eaux	
Père saint	
Seigneur... donateur de sainteté	
Tu nous as donné la source	
Seigneur... créateur	
Que soit brisée	
Apparais	
Toi qui as envoyé le s. Esprit	
Qu'il reçoive ce sceau	
Tu es béni Seigneur	
Le Dieu saint	
Couronne Seigneur Dieu	
	Tu es grand Seigneur (Barb. 399. Byz. 154).
	Que soient brisées (Barb. 401. Byz. 155).
	Apparais Barb. 401 Byz. 155
	Tu es béni Seigneur (Barb. 404. Byz. 157).
	(Epître, Evangile).

NOTE SUR LA PRIERE DE SIGNATION D'UN ENFANT

Il existe, dans le rituel syrien, une prière pour la signation d'un enfant au huitième jour de sa naissance. Je ne sais pas d'où vient la formule actuelle ; mais il en existe une très ancienne qui a disparu de l'usage. Elle est intitulée : « Prière sur un enfant quand il est signé »¹. Elle est d'origine grecque et on retrouve le texte primitif dans l'eucologe *Barberini* 336². Elle y est intitulée : « Prière pour signer un enfant qui reçoit un nom le huitième jour de sa naissance ». En voici la traduction d'après le grec, que le syriaque a d'ailleurs rendu fidèlement.

« Seigneur, notre Dieu, nous vous demandons et supplions que la lumière de votre face soit marquée sur votre serviteur ici présent et que la croix de votre Fils soit marquée dans son cœur et dans ses pensées, afin qu'il fuie la vanité du monde et tous les pièges funestes de l'ennemi et qu'il suive vos commandements. Et faites, Seigneur, que votre saint nom reste sur lui sans être renié, car il sera agrégé en temps voulu à votre sainte Eglise et initié aux redoutables mystères de votre Christ ; afin qu'après s'être conduit suivant vos commandements et avoir gardé intact votre sceau, il obtienne le bonheur des élus en votre royaume. Par la grâce, etc... ».

La simple lecture de cette prière montre qu'elle n'a rien à voir avec un enfant de huit jours, et moins encore

1. J. A. ASSEMANI, *Codex liturgicus*, t. I, Rome 1749, p. 202.
2. F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 389.

avec un enfant qui va être baptisé prochainement. On ne voit pas comment un enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison pourrait éviter les pièges de l'ennemi et suivre les commandements de Dieu en attendant son baptême, alors qu'il sera baptisé avant d'avoir atteint l'âge de raison. Au reste aucune allusion ne laisse supposer qu'il s'agisse d'un enfant. La prière parle seulement du « serviteur » de Dieu.

Il est évident que cette prière n'a pas été composée pour l'usage supposé par l'eucologe byzantin ou syrien. Les données que nous possédons sur l'histoire de l'initiation chrétienne nous permettent de conclure que nous avons affaire à une ancienne prière d'introduction au catéchuménat.

L'initiation chrétienne, telle que nous la voyons organisée dès le début du III^e siècle, comporte une période assez longue de probation. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte prévoit une durée normale de trois ans durant laquelle le candidat sera instruit, éprouvé, exorcisé. Quand sa préparation sera jugée suffisante, il devra se faire inscrire ; et alors commencera la préparation immédiate, qui est décrite minutieusement³. C'est à cette période que nous ramènent les catéchèses baptismales. Elles ne décrivent que les rites de cette deuxième étape du catéchuménat. Il en est de même du rituel syrien et du rituel byzantin. Ils remontent à une époque où le baptême des enfants était devenu la règle et où les catéchumènes adultes qui restaient ne formaient plus qu'une seule classe.

Il n'en était pas de même à la fin du IV^e siècle. Nous constatons que nombre de personnages, et non des moindres, ne furent baptisés que tardivement. C'est le cas, par exemple, de saint Augustin et de saint Ambroise, en Occident, de saint Basile en Orient. Cependant ils étaient déjà catéchumènes, probablement depuis leur enfance. C'est le cas certainement pour saint Augustin. Cette appartenance à la catégorie des catéchumènes n'était pas d'ordre purement juridique. On devenait catéchumène par un acte

3. Cf. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, éd. B. BOTTE, Paris 1946, 16-22, p. 43-53.

liturgique. Les rites ont pu varier. A Rome et en Afrique, il y avait la consignation et le sel bénit. Ce dernier usage ne se rencontre pas ailleurs. Mais la consignation paraît un usage général. Elle est attestée par saint Basile⁴. Ailleurs on parle de l'imposition des mains. C'est ainsi que nous voyons saint Martin faire catéchumènes tout un groupe de paysans en leur imposant les mains⁵. C'est ce que nous voyons aussi dans la vie de Constantin quand il se met à genoux et reçoit pour la première fois la prière de l'imposition des mains⁶.

Si on relit la prière dans ce contexte historique, on voit qu'elle s'adapte parfaitement à ce rite. La signation est clairement désignée : « que la croix de votre Christ soit marquée dans son cœur et dans ses pensées ». Qu'on rapproche la formule du rituel romain, qui vient du Sacramentaire gélasien : « Accipe signum crucis tam in fronte quam in corde. » La prière est dite sur un serviteur de Dieu qui devra, dès avant son baptême, « fuir la vanité du monde et les pièges funestes de l'ennemi, suivre les commandements de Dieu ». Continuons la comparaison avec le rituel latin : « Sume fidem cælestium præceptorum, serva mandata ». Il n'y a aucun emprunt ni d'une part ni de l'autre, mais nous sommes dans un contexte qui est celui de la tradition ancienne de l'Eglise. Notre prière contient même une allusion à une apostasie possible : « Fais que ton saint nom demeure sur lui sans être renié ». Le catéchumène est déjà chrétien, il a déjà sa place dans l'Eglise. Il porte le nom du Christ, mais il pourrait le renier. Tout le contexte suppose quelqu'un qui jouit pleinement de sa raison et qui doit se préparer à l'initiation chrétienne : « il sera agrégé à l'Eglise et initié aux redoutables mystères du Christ ». Rien ne suggère l'idée d'un nouveau-né.

Il est probable cependant que la prière, qui était destinée aux adultes, a continué à être employée quand on a retardé le baptême, comme ce fut le cas au IV^e siècle.

4. *De Spiritu sancto*, 27, 66, PG. 32, 188.

5. *Sulpice Sévère, Dial.* II, 4, PL. 20, 204.

6. *Vita Constantini* IV, 61, PG. 20, 1213.

Des parents chrétiens, qui hésitaient à faire baptiser leurs enfants, les faisaient entrer dans le catéchuménat dès leur jeune âge. C'est probablement de là que vient l'usage actuel. Dans le rite romain, la prière équivalente (*Accipe signum crucis*) a été incorporée au rituel du baptême. En Syrie et à Byzance, elle en a été détachée et affectée à une cérémonie spéciale au huitième jour de la naissance, sans doute sous l'influence de l'usage juif de la circoncision au huitième jour et de l'imposition du nom. Mais les deux prières, celle du rituel romain et celle des rituels syrien et byzantin, sont bien d'anciennes prières d'introduction au catéchuménat.

Dom B. BOTTE, O.S.B.

POÈME DE NARSAÏ SUR LE BAPTÊME

Nous donnons ci-dessous la traduction française d'une poésie de Narsaï sur le baptême. Ce personnage, fondateur de l'Ecole de Nisibe où il se rendit en 457, après la condamnation des doctrines nestoriennes et la fermeture de l'Ecole des Perses à Edesse, est un des écrivains les plus féconds et les plus célèbres du christianisme de langue syriaque. Il est connu, principalement, dans la tradition syrienne, comme l'auteur de nombreux poèmes liturgiques. Le texte de celui qui est ici traduit a été édité par A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliæ et Carmina*, Vol. I (Mossoul, 1905), p. 356-368 : il forme la XXII^e Homélie de ce recueil qui en comprend quarante-sept. Une traduction anglaise, faite par R. H. Connolly, en a été publiée en 1909 dans les *Texts and Studies* édités par J. A. Robinson, vol. VIII, n° I, p. 33-45. Cette traduction a révélé aux spécialistes des études liturgiques ce texte et celui de trois autres homélies du même auteur qui sont de la plus haute importance. Ce poème, en particulier, documente d'une façon précise, en dépit du lyrisme de la forme, la liturgie baptismale mésopotamienne du v^e siècle, et son prix est accru par le fait que cette liturgie se signale par son caractère nettement archaïque.

Ce poème est écrit en vers de douze syllabes, groupés deux à deux. Il est pourvu d'un refrain, qui était probablement repris par le chœur à intervalles réguliers. Par sa structure ce poème, comme bien d'autres de Narsaï, paraît se rattacher, plutôt qu'au genre des Homélies (*memrê*), à celui des Instructions (*madrâshê*), mis en vogue par saint Ephrem. Dans la présente traduction on s'est efforcé de conserver le style et les procédés poétiques du texte original.

Refrain :

*Bénie soit la source qui a coulé au Jourdain,
Adam y a bu et sa soif est passée.*

Mes frères,

Qui serait capable de rendre son amour au Fondateur de
[l'univers,
qui, dans son amour, est venu pour faire naître les hommes
[spirituellement ?

Trop petite est la bouche de la Hauteur et de la Profondeur
[pour rendre grâces avec nous
à la puissance du Créateur qui a renouvelé notre image et
[absous notre iniquité.

Il a versé comme en un creuset notre image par le baptême,
et au lieu du limon que nous étions il nous a faits or
[spirituel.

Spirituellement il s'est plu à nous dessiner, sans
[ingrédients,
en sorte que la beauté de notre image ne soit plus altérée
[par la mortalité.

Peintre qui dessine des images sur la toile des eaux,
et dont l'art n'est empêché par aucun adversaire !

Artiste qui insuffle l'Esprit sans se servir des mains,
et qui sème la vie immortelle dans la mortalité !

Autorité pour qui toutes choses difficiles sont faciles,
et qui procure à de faibles choses la puissance par la
[puissance de sa grandeur !

Volonté dont le Dessein devance sa réalisation,
et qui, avant qu'elle n'ait créé, a vu, par sa science, ce
[qu'elle a créé !

Visible pour son Dessein était cette volonté qu'il a mani-
[festée envers nous,
et il la contemplait avant que nous ait créés, au commen-
[cement, notre Créateur.

Avant sa création, l'image de notre renouvellement était
[représentée devant lui,
et avec sa Déité elle était en son cœur pour l'accomplir.

Avec sagesse il l'a réalisée, selon qu'il convenait à
[l'Omniscient,
et sagement il a accompli sa volonté et montré sa puissance.
Il a créé une seconde fois la créature qu'il avait créée au
[commencement,
et il l'a débarrassée des vieilleries de la mortalité.

Il s'est plu à ôter aux mortels la rouille de l'iniquité,
et son Dessein a mis l'éponge de l'Esprit dans la main de
[notre corps.

Quel est celui qui a affirmé la volonté de son amour envers
[notre race,
et qui de notre indignité a fait des êtres ayant autorité sur
[les œuvres de sa sagesse?

Du limon que nous sommes Il a fait les trésoriers de ses
[mystères,
et Il en a fait surgir des intendants pour donner la vie.

Il s'est choisi des prêtres comme médiateurs entre lui et
[notre peuple,
et Il les a envoyés en ambassade auprès des hommes.

C'est à eux qu'Il a donné le grand sceau de sa Divinité,
afin qu'avec lui ils scellent la réalisation du renouvel-
[lement de tout.

C'est à eux qu'Il a confié la richesse infinie de l'Esprit,
pour qu'ils la distribuent avec amour, selon sa grandeur.

Il leur a enseigné un art spirituel,
pour qu'ils dessinent l'image de vie sur la toile des eaux.

Êtres de chair, peintres de l'Esprit qui n'usent pas des
[mains,
mortels qui font descendre la vie dans la mortalité !

Le sacerdoce ! Comme il a été exalté au-dessus de tout !
Il a reçu une part dans la Hauteur et la Profondeur grâce
[à Celui qui l'a choisi.

Prodige trop merveilleux pour qu'on le raconte,
que la mortalité se vivifie elle-même comme d'elle-même !
Volonté qui s'est abaissée elle-même vers ses créatures,
et qui a mis sa richesse dans une main de chair pour
[qu'elle s'enrichisse !

Créateur qui est venu renouveler sa création,
 et qui a procuré un calame à l'œuvre de ses mains, pour
 [qu'elle se dessine elle-même !

Qui n'admirerait la grandeur de son amour délectable,
 qui a rendu le limon que nous sommes créateur, tout
 [comme Lui, d'une création ?

Qui ne rendrait grâce à sa sollicitude envers notre race,
 qui a élevé notre bassesse auprès de sa Dêité incompré-
 [hensible ?

A notre nature Il a donné, avec son renouvellement, le
 [pouvoir
 de se recréer elle-même créature nouvelle et immortelle.

Il a insufflé une puissance de vie dans notre corps géné-
 [rateur de passions,
 et celui-ci a commencé à interpréter les choses spirituelles
 [invisibles pour lui.

Il a montré son art créateur à notre âme,
 et celle-ci a acquis la puissance de créer, comme le Créa-
 [teur, une créature.

Par une parole venue de Lui elle dessine les hommes dans
 [le sein de l'eau,
 et elle les façonne spirituellement, sans se servir des mains.
 C'est là un mode dont l'investigation est trop élevée pour
 [qu'on l'expose,
 et la volonté de Celui qui est caché peut seule le décrire
 [tel qu'il est.

Par la pureté de l'âme l'esprit peut le scruter,
 et avec l'intelligence, au lieu de l'œil, il en voit la subli-
 [mité.

Sublime en est le sujet et ineffable charnellement,
 haute en est la quête et inaccessible de manière terrestre.
 Le sujet du renouvellement de notre image est composé
 [spirituellement,
 et, si ce n'est par l'Esprit, la bouche ne peut en interpréter
 [les sujets.

D'une manière toute céleste Il a préparé un remède au
 [mal de notre iniquité,

et si l'intelligence ne monte vers la Hauteur, elle ne le
[verra pas.

Par le grand Maître est écrite la rédemption, leçon de
[notre vie,

et si celui qui apprend ne L'imite pas, il ne comprendra pas.

Venez, disciples du Maître, le Christ, et considérons atten-
les écritures spirituelles du baptême. [tivement

Venez, héritiers de l'Alliance écrite avec le sang,
voyez les biens que vous avez à profusion, avec l'œil de
[l'esprit.

Venez examiner avec des sentiments d'amour vos biens,
louez et magnifiez Celui qui enrichit les hommes de ses
[trésors.

Venez tous pareillement, fils purifiés du baptême,
décrivons la voix qui crie dans l'eau et confère à celle-ci
[une puissance.

Venez, examinons distinctement la main de chair
qui ensevelit les corps et les ressuscite promptement.

Venez, préparons-nous à voir un prodige dans le temple
[saint,
et les armées de la Hauteur qui font cortège au mystère de
[notre salut.

Voici le moment qui exige de l'ordre de la part des spec-
[tateurs,
que chacun fixe le regard de son intelligence sur ce qui
[est dit.

Voici que le prêtre se prépare à entrer dans le Saint des
[Saints,
pour ouvrir la porte du royaume de la Hauteur devant
[ceux qui veulent entrer.

Voici qu'il s'approche du rideau du Palais royal,
pour recevoir la puissance d'accomplir les mystères qui
[se feront par sa main.

Voici que le Roi de la Hauteur étend vers lui la main de
[l'Esprit
et met dans sa main le sceau de son Nom pour marquer de
[son sceau ses brebis.

Voici qu'Il le revêt de la robe glorieuse des immortels,
pour en recouvrir la honte des hommes qui se sont rendus
[coupables et se sont déshonorés.

Voici qu'Il le mène visiter le troupeau qui lui a été
[confié ;
il élève la voix et il appelle ses brebis par leur nom.

Voici que les brebis sont rassemblées, ainsi que les mou-
[tons et les agneaux,
et il applique sur eux le sceau de vie de la parole de son
[Seigneur.

Voici qu'il les fait entrer comme dans un creuset par le
[moyen des paroles,
et il réclame d'eux l'unique confession du Nom du
[Créateur.

Le divin Vouloir le tient ainsi qu'un calame, spirituel-
[lement,
il fait briller et il inscrit le corps et l'âme dans le livre de
[vie.

Comme avec une verge il chasse loin d'eux, par la parole
[de sa bouche,
les ténèbres de l'erreur qui avaient aveuglé leur intelli-
[gence.

Il élève la voix et il dit : « Renoncez-vous au Malin, à sa
à ses anges, à son service et à son erreur ? » [puissance,
Ils renoncent d'abord à l'empire du Malin qui les avait
[asservis,
puis ils rendent grâce à la puissance du Créateur qui les
[a libérés.

Celui qui s'approche des mystères de l'Eglise prononce
[deux choses :
la renonciation au Malin et la foi au Créateur.

« Renonciation est faite au Malin et à ses anges », crie-
[t-il à haute voix,
« il n'y a plus de rapports entre lui et moi, pas même
[en paroles. »

Le prêtre se lève comme médiateur et lui demande :
« De qui veux-tu être serviteur désormais et à l'avenir ? »

Il apprend de lui qui il veut appeler Maître,
puis il l'inscrit au nombre des premiers-nés de la Hauteur.

De Satan et de ses anges il lui fait détourner le visage,
puis il lui dessine sur le front l'image de la Dêité.

Il renonce au Malin comme à un être malin dont le com-
[merce est mauvais,
et à ses anges comme à des ennemis de la parole de vérité.

Le Malin et ses suppôts haïssent la parole de vérité,
et il faut que celui qui aime la vérité les haïssent.

« Tes ennemis, Seigneur, je les ai haïs », répète-t-il avec le
[fils de Jessé,
et il tire de lui vengeance pour l'injure qu'il a faite au
[Nom du Créateur.

Celui qui s'approche du baptême est en guerre
avec Satan, avec ses anges et avec ses ministres.

Or ses anges sont des hommes revêtus de faux-semblants,
qui le servent par des abominations pleines d'impiété.

L'un de ses anges est Mani, loup madré,
qui a revêtu l'aspect des brebis du troupeau et égare le
[troupeau.

Un autre de ses anges est Valentin, corrupteur de la vérité,
qui a voilé la résurrection des morts par son bavardage.

Un de ses anges aussi est Arius, à l'esprit ivre,
qui gît atteint de la maladie de la « non-égalité », pire que
[la lèpre.

Un de ses anges aussi est Eunome, serpent astucieux,
qui, par ses morsures, fait périr l'âme de ceux qui lui
Parmi ses anges est l'insensé Apollinaire, [obéissent.
qui édifica le mensonge dans l'édifice de la vérité sans
[éprouver de honte.

Parmi ses anges est Paul, à l'esprit stupide,
qui fit preuve d'une impudente témérité contre la puis-
[sance du Verbe du Père.

Au nombre de ses anges se trouve aussi Eutychès,
le fou, devenu fou par amour pour la passion de l'im-
[passible.

Il a appris, en cabaretier qu'il est, l'art du cabaretier,
car il mélange constamment la Nature vivante avec les
[passions du corps.

Son impiété est bien plus grande que celle de ses com-
[pères,
et il a fourni au Diable beaucoup plus d'aide que ses
[compagnons.

Par ces gens l'Ennemi des hommes égare les hommes,
et par eux il jette le venin de sa ruse dans l'esprit des
[hommes.

Ceux-là accomplissent le service aux formes diverses de
[ses abominations,
et même ils l'augmentent par des inventions mensongères.

Son service est le service dont ils s'enorgueillissent,
et par lui ce sont ses mystères qui sont proférés, et non
[ceux de la vérité.

Les hérétiques le servent de toutes les manières,
et par ses artifices ils s'égarent et ils égarent leurs
[auditeurs.

Il nous faut donc les fuir comme des gens impurs,
et ne pas nous mêler aux abominations qu'ils commettent.

Impurs et mauvais nous les appellerons, eux et le Malin,
et nous détournerons notre visage de leurs mystères pleins
[d'impunité.

Une impiété achevée est l'invention du Malin et de ses
[auditeurs,
et dans la séduction de son art sont cachées les maladies
[de l'iniquité.

Son invention, c'est le cirque, le stade, le théâtre,
les paroles dérégées des chansons qu'il a composées et
[écrites.

Sa séduction, ce sont les incantations et vaticinations de
[toute sorte,
un clignement d'yeux, un bourdonnement d'oreilles, une
[rencontre en chemin.

A cela renonce le disciple de la vérité, quand il est fait
puis il s'approche pour la confession de la foi. [disciple,

Il manifeste, par la voix sensible, la sincérité de son âme :
« Voici, dit-il, que je suis passé d'auprès du Malin vers le
[Créateur ».

Il couvre de honte les démons par le son des paroles de sa
[bouche :
« Ecoutez, rebelles, il n'y a pour moi aucun rapport avec
[vous ».

Il comble de joie les assemblées de la Hauteur par les
[paroles de sa foi :
« Venez, êtres spirituels, réjouissez-vous avec moi de ce que
[j'ai été sauvé de la perdition.

Je suis votre compagnon et l'associé de vos œuvres,
et je désire travailler pour le Seigneur que vous servez ».

Il se nomme lui-même un associé du royaume de la Hauteur,
un égaré qui est revenu se réfugier auprès du Roi des rois.

Il demande d'abord aux majordomes de la sainte Eglise
de le faire approcher de la porte du Roi, pour qu'il pro-
nonce ses paroles.

Les majordomes sont les prêtres, ministres des mystères,
à qui est confié le trésor de l'Esprit pour qu'ils l'admi-
nistrent.
L'égaré, l'exilé s'approche de l'un d'entre eux, [nistrent.
pour qu'on le libère de la servitude du Malin qui l'a fait
[captif.

Comme un exilé, il se tient nu, sans rien qui le recouvre,
et il lui montre les misères qu'il a subies dans la maison
[de ses ravisseurs.

« Je fais appel à toi, Roi », crie le captif aux serviteurs
[du Roi ;

« rendez-vous auprès du Roi et implorez-le pour moi, afin
[qu'il me soit bienveillant.

Entrez et dites-lui : L'un de tes serviteurs est revenu de
[captivité,
et voici qu'il demande avec amour de voir ton visage.

Oui, j'ai été fait captif par le serviteur qui s'est révolté
[contre ta Seigneurie ;
délivre ma vie de la servitude, afin qu'il ne se joue plus de
[moi.

Je suis ton serviteur, bon Seigneur, et le fils de ta servante :
pourquoi travaillerais-je pour un méchant serviteur qui
[s'est révolté contre toi?

Jusqu'à présent j'ai servi iniquement celui qui est tout
[entier inique ;
délivre-moi de lui, afin que je devienne tien, car je suis
[tien ».

Ces paroles, l'égaré les compose au jour de son retour,
à la manière de l'histoire du plus jeune fils.

C'est à son sujet que les paraboles se sont réalisées en fait,
et il lui convenait de conformer ses paroles à celles qui ont
[été écrites.

C'est de lui qu'il est écrit qu'il s'est égaré, qu'il est sorti
[et qu'il est revenu,
et le jour de sa sortie et celui de son retour sont figurés
dans l'Evangile.

En ce jour se réalise véritablement ce qui est écrit,
et d'abondantes miséricordes sortent à sa rencontre pour
[le recevoir.

Les assemblées des êtres célestes se réjouissent de son
[retour,
et ceux-ci lui font cortège comme à un mort revenu à la vie.

Il ne cause de l'affliction, par son retour, qu'au Diable,
car il a coupé ses lacs, brisé ses pièges, il l'a quitté et s'est
Le pécheur a fui loin de sa servitude amère, [enfui.
et il a pris refuge auprès du bon Seigneur dont l'amour
De son exil, l'exilé est revenu vers son Créateur, [est doux.
le voici qui supplie pour entrer et voir le visage du Roi.
Par sa prière il porte plainte contre son ravisseur,
et il l'accuse en vertu de la Loi divine.

Il donne aux serviteurs du Roi le calame éloquent de sa
[bouche,
ceux-ci écrivent et le font approcher devant le Juge.

Il demande aux prêtres d'être ses avocats dans le procès
[qui lui est fait,
et ceux-ci plaident sa cause, tandis qu'il reste silencieux.
Le prêtre se lève, comme dans un jugement, au moment des
et il accuse le Diable à la place des pécheurs. [mystères,

Le pécheur, lui aussi, se lève comme un pauvre homme qui
[a été lésé,
et il demande et implore le secours de la miséricorde dans
Il se lève, nu et dévêtu, devant le Juge, [le jugement.
pour attirer sur lui, par sa misère, la miséricorde qui le
[recouvrira.

Sans rien qui le couvre, il plaide sa cause contre son
[adversaire
pour que le Roi le voie et fasse droit promptement à sa
[cause.

Il fléchit les genoux et incline la tête, sous l'effet de sa
[honte,
car il n'ose pas regarder vers le Juge, en direction de la
[Hauteur.

Il étend sur lui un sac, puis il s'approche pour demander
[miséricorde,
en rappelant sa servitude à l'égard du Malin.

En mettant les genoux à terre au moment des mystères,
[il figure deux choses :
sa chute et le fait qu'il rembourse comme un débiteur.

Il fait mention maintenant de la chute du Paradis,
et il plaide un procès contre Satan qui a égaré son père.

Il a peur de lui, et c'est pourquoi son visage regarde
[à terre,
Jusqu'à ce qu'il entende la parole de pardon, et alors il
[reprend courage.

Il attend que le prêtre introduise ses paroles devant le
[Juge,
et qu'il lui rende la carte d'homme libre par l'huile et l'eau.

Il amène aussi avec lui au tribunal un parrain,
qui entrera et témoignera de la préparation et de la
[ferveur de son âme.

Avec ferveur d'âme il assure qu'il persistera dans l'amour
[de la vérité,
et son compagnon se porte garant : « Oui, sincère est la
[protestation de son âme ».

Celui-ci devient comme un guide pour ses paroles et pour
[ses actions,
et il lui enseigne la pratique de la vie spirituelle.

Il l'appelle par son nom et il le présente aux gardiens,
pour que ceux-ci le nomment héritier, fils et membre du
[Royaume.

Le prêtre demande par écrit le nom de celui qui était
perdu,
et il le fait entrer et le range dans les archives où sont les
[livres du Roi.

Il le fait se tenir debout, comme une brebis à la porte de la
[bergerie ;
il fait une marque sur son corps et il le mêle au troupeau.

Il prend dans sa main le sceau de l'huile, devant les spec-
[tateurs,
et par des choses manifestes il proclame la puissance des
[choses cachées.

Il montre, comme en figure, aux yeux sensibles du corps,
la puissance cachée que réèle le sceau visible.

Etre de poussière, qui marque le troupeau avec le sceau de
[son Seigneur,
et qui imprime sur lui son Nom secret par un signe visible !

Etre de poussière, qui détient l'Esprit au bout de sa langue
et qui coupe l'iniquité de l'âme et du corps par la parole
[de sa bouche !

Mortel, dans la bouche duquel est placée une source
[abondante,
et qui donne à boire la vie immortelle aux fils de sa race !

Pauvre, fils de pauvres, qui est devenu riche d'un coup,
et qui a commencé de distribuer une richesse spirituelle
[que ses pères n'avaient pas !

Etre de poussière, dont la poussière témoigne sur son
[indignité,
et qui a reçu la puissance de se recréer lui-même créature
[nouvelle !

Une création nouvelle a été enseignée par l'Etre bon à ses
pour que ceux-ci renouvellent son art créateur. [familiers,

L'iniquité des hommes a renversé l'édifice que ses mains
[avaient fait,
et Il a donné aux hommes le pouvoir de le reconstruire.

Il vit que son œuvre avait vieilli, qu'elle était usée par la
[mortalité,
et Il imagina pour elle un moyen de lui donner la vie
[immortelle.

Il vit que les murs de sa maison étaient ébranlés par les
[passions,
et Il mit ses fondations dans la profondeur des eaux et Il
[les affermit.

Il s'est plu à affermir avec une eau fluide les corps relâchés,
et à fortifier avec la puissance de l'Esprit les facultés
[perverties.

Son divin Vouloir prépara mystérieusement le creuset de
[l'eau,
et, en guise de feu, Il l'alluma avec l'Esprit de la puissance
[de sa volonté.

Il fit de celui qui était son œuvre l'artisan de sa création,
pour qu'il se coulât lui-même dans le creuset de l'eau et la
[ferveur de l'Esprit.

Venez, mortels, voyez une chose prodigieuse dans la
[mortalité,
qui meurt et qui revit par l'intermédiaire de son opération.

Venez, examinons le mystère de notre mort au sein des
[eaux,
et voyons le miracle qui s'accomplit en nous mystérieu-
[sement.

Venez, approchons-nous des trésoriers des trésors de
[l'Eglise,
et écoutons-les dire comment ils donnent la vie au moyen
[de l'eau.

Entrons avec eux dans le Saint des Saints mystérieux,
et apprenons d'eux l'explication des mystères de la mort et
La mort et la vie, voilà le mystère du baptême, [de la vie.
et en lui deux choses sont réalisées par l'organe du
[sacerdoce.

C'est par l'organe du sacerdoce que le Créateur s'est plu
[à manifester sa puissance,
et c'est à lui qu'Il a confié l'abondante richesse de sa
[douceur.

Il a établi les prêtres comme intendants de ses biens,
pour que, en dépositaires, ils distribuent les richesses aux
[gens de sa maison.

Il leur a donné le sceau du Nom de sa Déité incompré-
[hensible,
pour qu'ils scellent les hommes du Nom de sainteté.

A tout moment ils appliquent le sceau de son Nom sur son
[troupeau,
et par trois fois des hommes marquent des hommes.

Le prêtre prend du bout de ses doigts le fer portant l'huile,
et il en marque, avec la pointe, le corps et les sens de l'âme.

Ce fils de mortels aiguise l'huile par les paroles de sa
et il l'affile comme le fer pour couper l'iniquité. [bouche,

Il prononce les trois Noms, dans l'ordre, l'un après l'autre,
et par trois fois il accomplit et parfait le mystère de notre
[salut.

Etre débile, combien grand est le prodige qui se réalise
[par toi !

La bouche est trop petite pour dire quelle puissance il
[faudrait pour le scruter.

Etre bas, combien ta faiblesse a été exaltée !

L'intelligence ne peut pas s'élever avec toi là où tu es
[parvenu.

Homme (c'est au prêtre que j'ai dit ce que j'ai dit),
quel grand pouvoir t'a été remis pour que tu puisses
[donner la vie !

Le prêtre donne la vie à ses compagnons, par son ministère,
et il fraie une route, pour ses camarades, vers les biens à
[venir.

Il fait l'office d'une bouche pour les facultés de l'âme et
[pour les membres,
et pour tous il prononce les paroles du pardon de l'iniquité.

Il met d'abord, comme des fondements, l'huile et l'eau,
et par ses paroles il édifie et couronne le Nom de la Déité.

Avec de l'huile fluide et de l'eau sans consistance il refond
[le corps,
et, de limon qu'il était, il le transforme et le fait or pur.

Qui n'admirerait la puissance qu'a acquise notre pauvreté,
si bien qu'elle s'enrichit elle-même par un don incompré-
[hensible ?

Le prêtre se tient, comme un trésorier, à la porte du
[sanctuaire,
il applique les clefs de la parole de sa bouche, et il ouvre
[la vie.

Il prononce les trois Noms sur l'huile et il la sanctifie,
pour qu'elle sanctifie la souillure des hommes par sa
[sainteté.

Il marque du Nom caché en elle le corps visible,
et la puissance acérée du Nom pénètre jusqu'à l'âme.

Chose prodigieuse que réalise un homme par ce qui n'est
[pas à lui,
car il marque les corps pervertis, et ce qui est à l'intérieur
[en est affecté !

Il fait aussi l'office d'un médecin vis-à-vis des membres,
car il touche l'extérieur, et l'effet atteint les parties
[internes.

Il applique au corps et à l'âme les procédés de son art,
et ce qui est manifeste comme ce qui est caché, il le guérit
[par la puissance divine.

Divinement il prépare le remède confié à ses mains,
et par sa puissance il guérit tous les maux, sans faillir.

Il a ouvert, comme une officine, la porte du temple saint,
il soigne les maladies et il panse les maux de ses
[compagnons.

Avec le sceau, de l'extérieur, il touche les maux cachés à
[l'intérieur,
puis il applique le remède spirituel sous le signe de l'eau.

Avec la voix sensible il proclame la puissance de ses pro-
[priétés secrètes,
et avec sa langue il distribue la richesse spirituelle.

Il fait retentir les paroles aux oreilles du troupeau quand
[il le marque,
et celui-ci écoute avec amour les trois Noms, quand ils
[sont proclamés.

Il scelle ses paroles avec le Nom du Père, celui du Fils et
[celui de l'Esprit,
et il confirme par leurs Noms celui qui reçoit le baptême.
Il trace les trois Noms sur son visage, comme un bouclier,
pour que le Tyran voie l'image de la Dêité sur la tête de
[l'homme.

Le signe fait au front a pour but la confusion des démons,
pour que, le remarquant sur la tête d'un homme, ils soient
[vaincus par lui.

C'est en vue d'eux que se font les mystères de l'huile et
[de l'eau,
pour que ceux-ci soient une armure contre leurs violents
[assauts.

L'huile avec laquelle sont oints les êtres terrestres est une
[armure,
pour qu'ils ne soient pas saisis par les esprits dans la lutte
[cachée.

C'est le grand sceau du Roi des rois, avec lequel ils sont
pour qu'ils s'exercent dans le stade spirituel. [scellés,

Ils reçoivent au front le sceau spirituel,
pour que celui-ci brille aux yeux des anges et des hommes.

Ils se tiennent comme des serviteurs zélés à la porte
du Roi,
et le prêtre est à leur tête, comme un chef d'armée à la tête
[de sa troupe.

Il dispose leurs rangs, comme pour la bataille, au moment
[des mystères,
pour qu'ils lancent des flèches acérées contre l'Ennemi.

Il compose et met dans leur bouche les flèches des paroles,
pour qu'ils visent contre le Malin qui les a asservis.

Il place devant leurs yeux un emblème, pour qu'ils le
[suivent,
et il tend les paroles sur leur langue comme sur la corde
[d'un arc.

Ils sont soumis à un examen au début de la lutte à laquelle
[ils sont invités,
en étant éprouvés par le moyen de la confession de leurs
[pensées.

Le prêtre se tient, comme dans la réalité, à la tête de leurs
[rangs,
et il leur montre l'emblème de vérité, pour qu'ils visent
[bien.

Ils renoncent à l'emblème du Malin, à sa puissance et à ses
puis il dessine l'emblème du Roi sur leur front. [anges,
Ils renoncent et confessent à la fois, sans séparer les deux
[choses :
renonciation au Malin et confession de cœur du Nom de la
[Déité.

Ils font un pacte, par l'intermédiaire du sacerdoce, avec la
[Déité,
selon lequel ils ne retourneront plus auprès de Satan par
[leurs actions.

Ils donnent au prêtre la promesse que formule leur pensée,
et celui-ci la présente et la lit devant la Volonté divine.

Il tient en ses mains le registre d'entrée de la maison
[royale,
et il est autorisé par le Palais à inscrire les hommes.

Il appelle par leurs noms et fait se lever les serviteurs du
[Roi,
il les fait passer un par un et il imprime sur leur visage le
[sceau de l'huile.

A haute voix il proclame la puissance cachée dans ses
[paroles,
en disant à qui ils sont et de qui est le Nom dont ils sont
[marqués.

« Un tel, dit-il, est serviteur du Roi des rois d'en haut et
[d'en bas,
et il est marqué de son Nom, afin qu'il serve selon sa
[volonté ».

Il mêle en ses mains le Nom de la Déité avec l'huile,
il signe et il dit : « Père, Fils et Saint-Esprit ».

« Un tel, dit-il, est signé avec les trois Noms égaux entre
[eux,
en sorte qu'il n'y a pas de distinction de plus âgé et de plus
[petit entre l'un et l'autre ».

Le prêtre ne dit pas « je signe », mais « est signé »,
parce que le sceau qu'il applique n'est pas à lui, mais à son
[Seigneur.

Lui, il est le médiateur qui a été choisi, par grâce, pour
[officier,
et c'est par ce qui n'est pas à lui qu'il chasse l'iniquité et
[donne l'Esprit.

Par l'huile visible il montre la puissance qu'il y a dans les
[Noms,
laquelle peut raffermir le relâchement des hommes par des
[propriétés invisibles.

Il prononce les trois Noms en oignant d'huile l'homme tout
[entier,
pour que le démon tyrannique et les passions harcelantes
[cessent de lui nuire.

Ce n'est pas par l'huile qu'il protège l'homme de tout dom-
[mage,
mais c'est la puissance de la Déité qui procure la force à la
[faiblesse.

L'huile est le signe qui proclame la puissance divine,
et par des choses manifestes Dieu confirme ses œuvres
[faites en secret.

Par sa puissance le corps et l'âme acquièrent de la force,
et ils ne redoutent plus les atteintes de la mortalité.

Comme des athlètes ils descendent et se tiennent dans le
[stade,

et ils engagent la lutte avec les molles excitations qui sont
[en eux.

Cette force, l'huile de l'onction la confère :
non pas l'huile elle-même, mais l'Esprit qui la rend puis-

L'Esprit rend puissante l'onction d'huile molle, [sante.
et celle-ci reçoit de la vigueur par l'opération qui s'accom-
[plit en elle.

Par son énergie elle rend vigoureux le corps et les facultés
[de l'âme,

et ceux-ci affrontent courageusement les luttes contre le
[Malin.

Les démons voient sur un homme l'empreinte de son Nom,
et ils sont effrayés par celui dans le nom de qui ils voient
[le Nom glorieux.

Le Nom de la Dêité observe de l'empreinte qui est au front,
et les yeux des perfides ont honte de le regarder.

Un second soleil a brillé de la Hauteur sur la tête de
[l'homme,
et de ses rayons ils chasse l'erreur des secondes ténèbres.

Viens, homme, loue et magnifie ton Glorificateur,
car, par son don, Il a fait de ton corps un second soleil.

Viens, débiteur, paie le tribut de la reconnaissance à ton
[Libérateur,
car Il t'a délivré et libéré de la servitude du Malin et de la
[mort.

Viens, mortel, rends gloire à la puissance de la Dêité,
car elle a mis en toi la puissance de semer la vie dans la
[mortalité.

Acclame, de toutes tes bouches, race d'Adam fait de terre,
Celui qui t'a élevée de la poussière vers sa grandeur.

A. GUILLAUMONT.

Les Syriens affectionnent particulièrement exprimer les noms concrets par des mots abstraits. C'est ainsi que « ciel » est souvent dit « la Hauteur » ; et terre, « la Profondeur »

Les « Hauts » ou « élevés » sont les anges (qui sont appelés également « irés » = les éveillés) et, en général, tous ceux qui habitent le ciel ; les « bas » (tahtoyé) sont les habitants de la terre.

LE DIATESSARON DE TATIEN

Depuis une trentaine d'années, les études sur le Diatessaron se multiplient¹. Y a-t-il, dans cet accroissement subit d'intérêt pour l'œuvre de Tatien, engouement disproportionné à la valeur de l'ouvrage ? Oui, semble dire M. le chanoine Massaux dans un compte rendu récent du dernier ouvrage de Vööbus² : « Est-il bien certain qu'il faille accorder tant d'importance à ce fameux *Diatessaron* de Tatien ? On est étonné, en effet, de ne pas en retrouver de traces absolument sûres ? N'est-il pas souvent le *deus ex machina* libérateur, lorsqu'on n'a pas d'autre solution³ ? ». On peut contredire ce jugement : il y a des affinités nombreuses, certaines et étonnantes, entre, d'une part, les leçons évangéliques des vieilles syriaques, d'Aphraate, du Livre des Degrés, de la vieille arménienne, de la version géorgienne, des vieilles latines, des fragments coptes, des textes soghdiens, de plusieurs auteurs anciens, notamment Justin, et, d'autre part, les leçons du commentaire du Dia-

1. On trouvera d'abondants renseignements bibliographiques dans Curt PETERS, *Das Diatessaron Tatians. Seine Ueberlieferung und sein Nachwirken im Morgen-und Abendland, sowie der heutige Stand seiner Erforschung*. (*Orientalia Christiana Analecta*, 123). Rome, 1939, p. 218-230.

Bruce M. METZGER, *Annotated Bibliography Of The Textual Criticism Of The New Testament 1914-1939*. (*Studies And Documents*, 16). Copenhague, 1955, p. 73-81.

Stanislas LYONNET, S. J. *Les Origines de la Version arménienne et le Diatessaron*, (*Biblica et Orientalia*, 13). Rome, 1950, p. 279-287.

J. QUASTEN, *Patrology*, T. I, *The Beginnings of Patristic Literatur*. Bruxelles-Utrecht, 1950, p. 225-228.

2. *Early Versions Of The New Testament, Manuscript Studies*, (*Papers Of The Estonian Theological Society In Exile*, 6) Stockholm. 1954.

3. *Le Muséon*, 1955 (68), 3-4, p. 431.

tessarou par Ephrem⁴, ainsi que des adaptations arabe, néerlandaise, italienne et perse du Diatessarou⁵. D'un patient travail comparatif jaillit la conclusion évidente : pour retrouver les plus anciennes leçons évangéliques, la connaissance de l'œuvre de Tatien est d'une importance primordiale, et cette œuvre a exercé, dans les premiers siècles, une influence considérable. Dans un ouvrage à paraître⁶, je cite près de trois cents leçons évangéliques d'Ephrem qui, attestées en même temps au moins par l'un ou l'autre des témoins anciens dont je viens de parler, et souvent par plusieurs, sont certainement tatianiques. Contrairement à ce qu'écrivait M. le chanoine Massaux, il y a,

4. *Saint Ephrem. Commentaire de l'Evangile concordant. Version arménienne*, éditée et traduite par Louis LELOIR. C.S.C.O., vol. 137 et 145/arm 1 et 2. Louvain, 1953 et 1954.

5. Cfr *Diatessarou arabe*. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque, par le P. A. — S. MARMARDJI, O. P. Beyrouth, 1935.

— *The Liège Diatessarou* edited with a textual Apparatus by D. PLOOIJ, with the Assistance of C.A. PHILLIPS, english Translation of the Dutch Text by A. J. BARNOUW, Part I-V. Amsterdam, 1929, 1931, 1933, 1935, 1938. L'édition est incomplète ; un dernier fascicule manque. Il est nécessaire, pour combler cette lacune, d'avoir recours à J. BERGSMAN. *De Levens van Iezus in het Mittel-nederlandsch*. Leiden, 1898.

Il Diatessarou in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV. Publicati a Cura di Prof. Venanzio TODESCO, P. Alberto VACCARI, S. J., † Mons. Marco VATASSO. (*Studi e Testi*, 81) Cité du Vatican, 1938.

— *Il Diatessarou veneto*, a Cura del Prof. Venanzio TODESCO, p. 1-171.

— *Diatessarou Toscano*, per † Mons. Marco VATASSO e P. Alberto VACCARI, S. J., p. 173-368.

— *Diatessarou Persiano*, par Giuseppe MESSINA, S. J. (*Biblica et Orientalia*, 14). Rome, 1951.

Pour désigner le Diatessarou, j'emploierai toujours, au cours de cet article, le signe Δ, déjà utilisé par Baumstark. Le Δ de Liège sera appelé, à plusieurs reprises, Δ néerlandais, selon la langue en laquelle il a été écrit.

6. *Le témoignage de Mar Ephrem sur le Diatessarou*, ouvrage d'introduction et de conclusion aux deux volumes, d'édition de texte et de traduction, parus dans le C. S. C. O. : diverses circonstances retarderont jusqu'aux premiers mois de 1957 l'impression de ce troisième volume.

dans le commentaire d'Ephrem, des « traces absolument sûres du Diatessaron de Tatien ».

Tatien se dit né « ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ »⁷. Venu à Rome vers le milieu du deuxième siècle, il s'y convertit au christianisme et devint le disciple de saint Justin. Le seul écrit de lui qui nous soit parvenu est son Πρὸς Ἑλληνας⁸, œuvre médiocrement claire, mais qui révèle un esprit chercheur et remuant. L'ouvrage qui a fait sa célébrité est le Diatessaron, dont nous ne pouvons malheureusement restituer que des bribes, grâce aux affinités de témoignages divers. Eusèbe est le premier à en parler : il nous dit que Tatien aurait composé συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἰδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων... Τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόσαμεν...⁹ De fait le Δ combine phrases et péricopes des quatre évangiles selon un ordre inspiré avant tout, semble-t-il, par la trame du récit de Matthieu. L'influence de Marc ou de Luc sur l'ordre des faits n'y est donc qu'intermittente; elle s'est exercée plus nettement sur la teneur du texte. Il y a cependant, dans la manière de grouper les péricopes du Δ, malgré des traits communs, deux traditions différentes, l'orientale et l'occidentale¹⁰. L'orientale est représentée par Ephrem et le Δ arabe, ainsi que par le fragment de Doura¹¹, qui appuie ainsi fortement son autorité. L'occidentale est surtout représentée par le Codex Fuldensis¹², que suit

7. Πρὸς Ἑλληνας, 42. Ed. SCHWARTZ, (Leipzig, 1888), 43, 10.

8. Ed. SCHWARTZ (*Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1903).

9. *Hist. eccl.*, IV, 29, 6. Ed. SCHWARTZ, *Die Griech. christl. Schriftst den ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1903), p. 392, 2.

10. Cfr Alb. VACCARI, S. J., *Propaggini del Diatessaron in Occidente*, dans *Biblica* 12 (1931), p. 326-354. Cet article, bien que bref et déjà ancien, est la meilleure étude de critique littéraire sur le Δ que je connaisse. On consultera pourtant également avec profit les études antérieures de Joseph HONTHEIM, S. J., *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians*, dans *Theologische Quartalschrift*, 90 (1908), p. 204-254, 339-376, et de A. Augustus HOBSON, *The Diatessaron Of Tatian And The Synoptic Problem*, dans *Historical And Linguistic Studies In Literature Related To The New Testament*, 2 Ser., 1 Vol., Chicago, 1909).

11. Cfr Carl H. KRAELING, *A. Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* (*Studies and Documents*, 3). Londres, 1935.

12. *Codex Fuldensis*. *Novum Testamentum latine interprete*

presque pas à pas le Δ toscan et, plus largement, les Δ néerlandais et vénitien. Le Δ perse ne se rattache à aucune de ces deux traditions, et il paraît difficile de parler de l'ordre de ses péripécopes, car cet ordre semble être souvent un désordre ; son témoignage, fréquemment précieux lorsqu'il s'agit de la teneur du texte, est moins utile dans l'étude du groupement des péripécopes.

L'ordre d'Ephrem et celui du Diatessaron arabe ne coïncident pas toujours. Hamlyn Hill¹³ a étudié leurs menues différences, mais les a aussi parfois estompées par une explication tendancieuse, trop préoccupé qu'il était d'harmoniser l'ordre d'Ephrem à celui du Δ arabe. La plus importante différence est relative à la prédication de Notre-Seigneur à Nazareth. Le Δ arabe cite, en effet, *Luc* IV, 14-22^a au ch. 5, 33-41, aussitôt après l'épisode des noces de Cana. La prédication du Christ à Nazareth a, cette fois, d'heureux effets, puisque *Luc* IV, 22^a, cité par le Δ arabe, conclut : *Et tous lui rendirent témoignage, et admirèrent les paroles de la grâce qui sortaient de sa bouche.* Au ch. 17, 37-52, il est question à nouveau d'une prédication de Notre-Seigneur *dans sa ville* ; le Δ arabe rattache, dans cet épisode, à *Marc* VI, 2-6 et *Matthieu* XIII, 55-58, *Luc* IV, 23-30, continuation, dans l'évangile séparé, de *Luc* IV, 14-22^a, mais présenté néanmoins dans le Δ arabe comme un épisode distinct.

Le Δ latin cite de même *Luc* IV, 14-21 aux ch. 17^b-18^a, *Luc* IV, 23-30 au ch. 79, avec, en ce dernier endroit, *Matthieu* XIII, 54-58 et *Marc* VI, 5.

Le Δ de Liège suit une voie semblable : *Luc* IV, 14-21 est cité au ch. 28, *Luc* IV, 16, 22^c-30 aux ch. 97-98.

Dans le Δ vénitien, l'événement est également raconté deux fois, mais, à l'opposé des Δ arabe, latin et néerlandais, le Δ vénitien lui donne chaque fois, même la première, une issue défavorable, car, la première fois (ch. 19), le Δ véni-

Hieronymo, ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit Ernestus RANKE. Marbourg et Leipzig, 1868.

13. J. HAMLYN HILL, *A Dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephraem the Syrian*. Edimbourg, 1896, p. 171-177.

tien cite d'un seul trait *Luc* IV, 16-30, la deuxième (ch. 68°), il reproduit *Matthieu* XIII, 54-58.

Ephrem (11, 23-26), le Δ perse (3,2), la *Pepysian Gospel Harmony*¹⁴ (§ 16) racontent une seule fois l'épisode, Ephrem omettant de citer *Luc* IV, 22^a, qui, dans le Δ arabe, avait si bien aidé la décomposition d'un unique épisode en deux événements distincts et d'issue opposée.

Nous nous trouvons nettement en face de deux traditions : celle d'Ephrem, du Δ perse, de la *Pepysian Gospel Harmony* s'écarte probablement de la tradition primitive tatianique, car le phénomène le plus fréquent n'a pas été de séparer ce qui était uni, mais de réunir ce qui était séparé.

Probablement faut-il tirer une conclusion semblable au sujet d'une autre différence : Ephrem (10, 7), de même que les Δ latin, néerlandais, italien, combine les deux récits de guérison de Matthieu, l'un d'un possédé muet (IX, 32-34), l'autre d'un possédé aveugle et muet (XII, 22-24), alors que le Δ arabe (12, 38-39 et 14, 41-42) distingue les deux épisodes.

Ephrem et le Δ arabe commencent d'autre part tous deux par le début du prologue de Jean (I, 1-5), passent ensuite au récit de la conception et de la naissance du Baptiste (*Luc*, I, 5-79), racontent l'épisode des Mages (*Matthieu*, II, 3-23), après la Présentation dans le Temple (*Luc* II, 22-35)¹⁵, placent le récit des noces de Cana (*Jean* II, 1-11) peu après la rencontre avec Nathanaël, alors que le Codex Fuldensis et le Δ de Liège ne parlent des noces de Cana que bien plus tard.

Même coïncidence d'Ephrem avec le Δ arabe, et, à nouveau, différence avec les autres Δ , pour *Matthieu* XII, 2-8 (cfr tableau *infra*, § 15) et *Matthieu* VIII, 2-8 (cfr *ibidem*, § 38). Surtout, à la différence des Δ latin, néer-

14. Edited by Margery GOATES. Londres, 1922.

15. Selon Ephrem (cfr Th. LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II, 495, 3), les Mages ne sont venus adorer le Christ que deux ans seulement après sa naissance. Bar-Hebraeus attribue la même opinion à Eusèbe et Epiphane (cfr J. RENDEL HARRIS, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, Londres, 1895, p. 37-39).

landais et perse, Ephrem et le Δ arabe n'amalgament pas les onctions racontées dans *Luc* VII et *Jean* XII (cfr tableau *infra*, §§ 27 et 65). Dans les deux traditions, cependant, les points de rencontre demeurent nombreux : le ch. VI de Jean, notamment, y est, dans l'une et l'autre tradition, placé avant le ch. V, tandis que les ch. VII-X sont cités tardivement. Jean apparaît donc surtout au début et à la fin du Δ ; entre ces deux points extrêmes, ce sont plutôt les synoptiques et, comme je l'ai dit déjà, la trame surtout du récit de Matthieu, qui règlent le déroulement des faits.

Entre la rédaction du Δ par Tatien et son utilisation par Ephrem, deux siècles se sont écoulés, et les influences corruptrices ont largement joué ; la version arménienne à travers laquelle nous cherchons à rejoindre l'original syriaque du commentaire d'Ephrem l'a du reste parfois décoloré. Ephrem est pourtant le plus ancien témoin du Δ qui nous soit connu, et aussi le moins incertain, car la comparaison avec d'autres œuvres arméniennes et les anciens auteurs syriens nous permet souvent de déceler dans quelle mesure l'empreinte arménienne s'est imposée à son commentaire et en a altéré la teneur primitive. Si d'ailleurs Ephrem ne cite pas tout l'évangile de Tatien, au moins Tatien a-t-il dit tout ce qu'il en cite ; d'aucun témoin postérieur à Ephrem, on ne peut dire chose semblable. Dans un article qui paraîtra prochainement¹⁶, le R.P. Vaccari montre comment l'introduction dans les mss syriaques d'un système de sectionnement plus développé que celui des canons d'Eusèbe, dont il demeure pourtant inspiré, a réagi sur la version arabe du Δ , y provoquant l'insertion de nombreux éléments non tatianiques, qui font du Δ arabe un témoin trop complet pour être sincère. Ephrem n'a pas subi cette influence amplificatrice ; plus sobre, il est ainsi plus fidèle.

C'est donc en prenant Ephrem pour point de départ que je tenterai un tableau comparatif de l'ordre des diverses adaptations du Δ . Vouloir cependant répartir les citations selon l'ordre dans lequel Ephrem les lisait est

16. Dans un volume de *Mélanges* offert au professeur Forlani.

une tentative très délicate. Si, en effet, les péricopes se succèdent souvent, dans le commentaire d'Ephrem, selon un ordre d'autant plus vraisemblablement conforme à celui de Tatien qu'il est presque toujours celui du Δ arabe, et souvent également celui des Δ latin, néerlandais, vénitien, il est bon nombre de citations qui ne sont qu'occasionnelles : tantôt le besoin d'éclairer un texte par un autre ou d'appuyer la doctrine de son commentaire, tantôt le simple caprice de ses réminiscences, ont amené Ephrem à en faire mention en dehors de leur cadre primitif. Tout, dès lors, dans l'essai de reconstitution de l'ordre du Δ , tel que le lisait Ephrem, n'a pas égale valeur de certitude. C'est pourquoi, dans le tableau comparatif suivant de l'ordre des divers Δ , j'ai, pour Ephrem, marqué d'un +, tantôt portant sur tout le paragraphe (lorsqu'il est placé avant son numéro d'ordre), tantôt portant seulement sur un de ses éléments, ce qui a place aberrante dans le commentaire, et que j'ai rattaché conjecturalement à un ensemble.

Le tableau ne fait pas mention de l'ordre du Δ toscan ; c'est que sa répartition en chapitres et son ordre coïncident d'ordinaire avec ceux du Δ latin ; les différences ont peu de portée.

La présence ou l'absence, dans le tableau, du signe =, désigne, à chaque paragraphe, la correspondance ou, au contraire, la divergence avec l'ordre d'Ephrem. En cas de correspondance, il s'agit de correspondance d'ensemble : elle n'exclut pas, occasionnellement, quelques divergences dans l'ordre des menus éléments auxquels se réfère le paragraphe.

Afin d'alléger le tableau, je n'y ai pas signalé à quels endroits du commentaire d'Ephrem on retrouverait les passages évangéliques que je dis cités par lui, et dont j'essaie, en me basant sur Ephrem, de reconstituer la place dans l'évangile tatianique. En vue de faciliter la vérification et, au besoin, la critique des données de ce tableau, je donne en note (*) la référence aux chapitres et sections de chapitres de mon édition et de ma traduction du commentaire de l'évangile concordant, où l'on pourra trouver, soit mentionnés une première fois, soit répétés à d'ultérieures reprises, les passages évangéliques dont font men-

tion les paragraphes du tableau. Par exemple, en note (*), 1) 1, 2-7 ; 14, 29 signifie qu'on retrouvera *Jean I*, 1-5 au chap. 1, sections 2-7 ou au chap. 14, section 29. Δ ar, lat, ne, ven, p = Δ arabe, latin, néerlandais (de Liège), vénitien, perse.

Dans le volume annoncé¹⁷, je justifie quelques prises de position relativement à l'ordre des péricopes.

L'on dit généralement, à la suite de Théodoret¹⁸, que Tatien, obéissant à des influences marcionites, aurait supprimé les généalogies et passé sous silence les allusions évangéliques aux origines davidiques du Christ et à ses liens avec Israël. Cette question demande un examen sérieux et une solution nuancée, car la tradition diatessarique rend un écho différent de celui de Théodoret. J'en appellerai surtout au témoignage d'Ephrem, que j'ai davantage étudié.

Ephrem cite *Luc II*, 4 selon une teneur particulière, qu'on retrouve dans la syro-curetonienne et dans Aphraate¹⁹. Au lieu de dire simplement que Joseph *était de la maison et de la lignée de David*, il dit que *tous deux* (Joseph et Marie) *étaient de la maison de David*. Il renchérit donc, rattachant Marie aussi bien que Joseph à la lignée de David. Cette teneur de *Luc II*, 4, exprimée dans le commentaire de l'évangile concordant 1, 25-26, se retrouve à nouveau dans le commentaire qu'Ephrem donne des épîtres pauliniennes²⁰ : elle est donc bien d'Ephrem, qui l'a puisée dans la tradition vieille syriaque.

Isho'dad, après Ephrem et sous son influence, dira également que la formule : *De la maison de David* est commune à Joseph et à Marie²¹.

Le Δ de Liège demeure dans la même ambiance, car il fait suivre la citation de *Luc I*, 27 de la remarque : « Cet homme et cette vierge *étaient tous deux de la lignée*

17. Cfr *supra*, n. 6.

18. P G 83, 372 A.

19. *Patrologie syriaque*, T. 2, 64, 21.

20. Venise, 1836, p. 251, 7.

21. Cfr J. RENDEL HARRIS, *ouvr. cité*, p. 27.

EPHR.	Δ ar	Δ lat
1. JEAN, I, 1-5	1. = 1, 1-5	1. 1 b
2. LUC, I, 5-79	2. = 1, 6-80	2. = 2-4
3. MATTH., I, 18-25	3. = 2, 1-8	3. = 5 b
4. LUC, II, 2-35	4. = 2, 10-43	4. = 5 c-7 b
5. MATTH., II, 3-23	5. = 3, 3-23	5. = 8-11
+ 6. LUC, II, 48-51	6. = 3, 32-35	6. = 12 b
+ 7. JEAN, I, 11-14, 16-27 ; MARC, I, 7	7. = 3, 50-4, 10	7. 13 b, e
8. MATTH., III, 4-11 ; MARC, I, 7	8. = 4, 12-18	8. 13 c
+ 9. LUC, III, 22-23 ; JEAN, I, 15, 29-33 ; MATTH., III, 14-17	9. = 4, 29-41	9. = 14
10. MATTH., IV, 1-11 ; LUC, IV, 1-13 ; MARC, I, 12-13	10. = 4, 42-5, 3	10. = 15
11. JEAN, I, 36-50 ; + MATTH., IV, 15-16	11. 5, 5-19 ; 6, 38-39	11. 16, 17 abc,
12. JEAN, II, 1-11	12. = 5, 22-32	12. 46
+ 13. MARC, I, 15 et 24 ; LUC, XVI, 16 b ; JEAN, III, 30-IV, 2	13. 5, 42-43 ; 6, 13-21	13. 18 c, 21 b
14. MARC, II, 14 et 19 ; LUC, V, 2-7 ; 30-32 ; MATTH., IX, 2	14. 7, 9, 28-30 ; 5, 50-55	14. 19 b, 55 a,
15. LUC, VI, 1 ; + 19 ; + IV, 41 ; MATTH., XII, 2-8 ; MARC, II, 25-27 ; + III, 11	15. = 7, 37-45 ; 8, 14, 17	15. 69
16. LUC, VI, 20-24 ; MATTH. V, 3-12	16. = 8, 26-37	16. = 23 b-24 a
17. MATTH., V, 13-VII, 22 ; + XIII, 12 ; + LUC, XVI, 17 ; VI, 29-38, 46 ; XII, 32-34 ; + VIII, 18 ; + MARC, IV, 12	17. 8, 40-10, 42 ; 16, 33-14, 9	17. 25-43 ; 75 f

* 1. 1, 2-7 ; 14, 29. — 2. 1, 8-12, 20, 22-30, 32 ; 2, 21 ; 3, 10 ; 6, 1 ; 11, 2 ; 19, 14 ; 21, 27. — 5. 2, 22-23, 25 ; 3, 1, 4-6, 9, 25 ; 12 ; 4, 2 ; 5, 8 ; 9, 1. — 8. 1, 31 ; 3, 8, 15, 17 ; 9, 4 ; 16, 18. — 10. 4, 4, 6-10, 12, 16 ; 19, 14. — 11. 1, 7 ; 4, 18-19 ; 9, 2, 9 ; 16, 7 17-22. — 15. 5, 23-24 ; 7, 15 ; 13, 4-6 ; 20, 10. — 16. 6, 1-2. — 19, 10, 13 ; 20, 12 ; 21, 16, 29 ; Concl., 6.

Δ ne	Δ ven	Δ p
= 1	1. = Praeamb.	1. 1, 1 b
= 2-7	2. = 1-3	2. 1, 2-4 a
= 9	3. = 5	3. = 1, 4 b
= 10-14	4. 6, 8 a	4. = 1, 4 c-6 b
= 16-19	5. 7, 8 c-10	5. = 1, 7-10 a
= 20 c	6. = 11 b	6. = 1, 13 b
21 c, 22 c	7. 25 b, 13 ab	7. 1, 1 d, 17
21 d-22 a ; 22 c	8. 12 b, 13 c	8. 1, 14 b
21 b, 23	9. = 14	9. 1, 16, 18 abc
24	10. = 15	10. 1, 19
25-27 ; 33 b	11. 16, 20	11. 1, 18d, 21b, 22
57.	12. = 17	12. 1, 23
28 e, 32 b-33 a, 60 a	13. 24 b	13. 1, 20 b ; 3, 3 b
31 a, 30 a, 68 a, 70	14. 22-23 a, 49 a	14. 27 e, a ; 25 a, 28 a
86	15. 61, 28 b	15. = 1, 29,
35 b	16. = 28 c, 29, 30 a	16. = 1, 32 b-33 a
36-49 ; 92 a	17. 31-38 ; 63 c ; 100 d	17. 1, 34-47 ; 49 c- 60 a ; 3, 14 c ; 4, 16 b

28. — 3. 2, 1, 3-5, 9-11 ; 21, 20. — 4. 1, 25-26 ; 2, 8, 12-17 ;
 ; 18, 2. — 6. 2, 7 ; 3, 16 ; 5, 2. — 7. 1, 2, 6, 8, 10 ; 3, 9-10,
 1-4 ; 9, 1. 4, 11 ; 11, 20 ; 13, 11 ; 14, 5 ; 16, 19 ; 18, 3 ; 20, 15. —
 1-2, 4-5, 8 ; 12, 2. — 13. 2, 21 ; 5, 13-15 ; 9, 14 ; 10, 6. — 14. 5,
 11-14, 16-19, 21 ; 8, 6 ; 11, 12, 20 ; 12, 2 ; 15, 3, 4 ; 16, 19 ; 18, 21 ;

EPHR.	Δ ar	Δ lat
18. LUC, VII, 3-9 ; MATTH., VIII, 5-12	18. = 11, 4-14	18. 48
19. MATTH., VIII, 19-20	19. = 11, 25-26	19. = 52 a
20. LUC, VIII, 24-39 ; MARC, V, 10-19	20. = 11, 35-12, 4	20. = 53-54
21. MARC, V, 29-34 ; LUC, VIII, 44-47	21. = 12, 15-21	21. 61 bc
22. LUC, VIII, 50-55 ; MATTH., IX, 24	22. = 12, 23-30	22. 61 de
23. + MATTH., IX, 36 ; X, 5-40 ; XVI, 25 ; LUC, X, 1-16 ; MARC, VI, 8-9	23. 12, 41-13, 27 ; 15, 15-26, 32	23. 45 ; 68 a
24. LUC, X, 39-42	24. = 13, 32-35	24. = 64
25. MATTH., XI, 3-11 ; LUC, VII, 24-25 ; XVI, 16 a	25. = 13, 39-14, 1 ; 14, 5 a	25. = 65
26. + LUC, XI, 15 ; MATTH., XII, 24-32, 22 ; MARC, III, 27-30	26. = 14, 17-31, 41	26. 63 abc
27. LUC, VII, 39-47	27. = 14, 48-15, 8	27. 139 bcd
28. MATTH., XI, 23, 25-29 ; LUC, X, 18-21 ; XIV, 26-28	28. = 15, 30 b, 34-45	28. 66 c ; 68 bc
29. MATTH., XII, 38-45 ; LUC, XI, 29 ; VIII, 2-3	29. 16, 1-10, 20-21	29. 58
30. LUC, XI, 27-28 ; MARC, III, 32	30. 16, 11-12	30. 59-60 a
31. MATTH., XIII, 3, 15-20 ; LUC, VIII, 5-8 ; X, 24 ; MARC, IV, 8	31. 16, 25-30, 35-44	31. 72, 75 c-76
32. MARC, IV, 27-32 ; MATTH., XIII, 27-48	32. = 16, 49-17, 24 ; 17, 30-31	32. 77, 73-75 a,
33. MATTH., XIII, 54 ; XIV, 8-11 ; LUC, IV, 15-29 ; MARC, VI, 5	33. 17, 37, 42-51 ; 5, 34-35	33. 79-80 ; 17 c-1

* 18. 6, 22 ; 8, 10. — 19. 6, 24 — 20. 6, 25-27 ; 20, 10. —
13 ; 10, 11 ; 20, 1, 3, 5. — 24. 8, 15. — 25. 1, 9 ; 4, 2 ; 9, 1-4, 6
1 ; 8, 14 ; 10, 13-16 ; 11, 20 ; 17, 13 ; 18, 15-16 ; 20, 3. — 29. 11
14, 4. — 32. 11, 18-23 ; 15, 11 ; 18, 7. — 33. 11, 23-26, 28.

Δ ne	Δ ven	Δ p
59	18. 43	18. 1, 67 ab
= 64	19. = 46 b	19. 2, 44
= 66-67	20. = 47-48	20. 2, 59-60
75 bc	21. 52 b	21. 2, 61 bc
75 de	22. 52 cd	22. 2, 61 de
51-55 a ; 83 b	23. 39-41 ; 58	23. 2, 3 b ; 3, 7-10 a ; 2, 1 a
= 80	24. = 56	24. 3, 26
= 81-82 a	25. = 57 a	25. 1, 70 ; 4, 16 a
78-79 a, 77 a	26. 54 ab, 55 b	26. 3, 4 d-5 abc
186 b	27. 135 abc	27. 3, 36 bcd
82 e ; 83 b-85 a	28. 57 d ; 59-60	28. 3, 7 d, 3 c, 10 b ; 4, 10
72 ; 89 (f. 28 r)	29. 54 c ; 135 d	29. 2, 19 b, 15 d ; 3, 13
73-74 a	30. 55 a	30. 2, 15 e ; 3, 23 a
89 ; 92 b-93	31. 63	31. 3, 14 abdf
94 ; 90 b-91 ; 95 ; 96 b	32. 64-66 ; 68 b	32. 3, 15-19, 22 a
96 d-98 ; 99	33. 68 c-69, 19	33. 3, 2 ; 2, 2

9-12, 15-16, 25, 27. — 22. 7, 26-27. — 23. 6, 1 ; 8, 1-3, 6-14 ; 9, 1,
d. 2, 1. — 26. 4, 6 ; 6, 26 ; 10, 4-7 ; 14, 14. — 27. 10, 8-9. — 28. 6,
— 30. 11, 9-10. — 31. 6, 19 ; 9, 15 ; 10, 7 ; 11, 11-14, 17-18 ;

EPHR.	Δ ar	Δ lat
34. JEAN, VI, 12-70 ; XVIII, 9 ; MATTH., XIV, 23-33	34. 18, 41-20, 9 ; 48, 32	34. 81 c-83 ; 162
35. MATTH., XV, 4-19	35. = 20, 23-44	35. = 85
36. MATTH., XV, 22-28 ; + MARC, VII, 37	36. = 20, 47-55 ; 21, 7	36. = 86 ; 87 c
37. JEAN, IV, 7-45	37. = 21, 11-49	37. = 88
38. MATTH., VIII, 2-4 ; LUC, V, 14	38. = 22, 1-5	38. 47
39. JEAN, V, 5-46	39. = 22, 13-54	39. = 89
40. MARC, VIII, 25-30 ; MATTH., XVI, 13-23 ; XX, 18-19 ; LUC, XVIII, 31-33	40. 23, 29 b, 32-44 ; 30, 41-43	40. 91 a b, 113
41. MATTH., XVI, 28-33 ; XVII, 9 ; MARC, IX, 1-9 ; LUC, IX, 27-33	41. = 24, 1-17	41. = 92 a b
42. LUC, XIII, 33 ; IX, 41 ; MATTH., XVII, 16-20 ; + 23 ; + XX, 19 ; + XXVII, 63 ; MARC, IX, 23-25	42. = 24, 29 b, 34-46, 50	42. = 93 b-94 a
43. MATTH., XVII, 25-27 ; + XVIII, 1-8 ; XIX, 3-8 ; MARC, X, 2-6	43. 25, 5-11, 18, 28-35	43. 94 b-95 a ; 101 a
44. LUC, XV, 13-32 ; + XVI, 9	44. = 26, 12-33, 42	44. 98 ; 109 b
45. AGRAPHON ; MATTH., XVIII, 20-22, 10 ; LUC, XVII, 3-4 ; + XII, 50	45. = 27, 20-23, 27-28	45. 99 b ; 97 a ; 1
46. LUC, XIII, 1-8	46. = 27, 31-38	46. = 103
47. JEAN, VII, 3-28	47. = 28, 2-29	47. = 105
48. MARC, X, 17-24 ; MATTH., XIX, 17-27 ; LUC, XVIII, 22-30	48. = 28, 42-29, 10	48. = 107

* 34. 3, 9 ; 5, 16 ; 11, 14 ; 12, 4-11 ; 17, 13 ; 20, 9. — 35. 6, 21-24. — 39. 8, 7 ; 13, 1-11 ; 16, 32 ; 18, 11. — 40. 6, 3 ; 14, 1, 3-17, 6, 8-9 ; 18, 10. — 43. 6, 6 ; 9, 17 ; 14, 16-18. — 44. 14, 7, 19, 29 ; 15, 9 ; 16, 26 ; 18, 6-7. — 48. 6, 8 ; 7, 25 ; 11, 16 ; 15, 1-11, 18 ;

Δ ne	Δ ven	Δ p
100 c-102 ; 104-110 ; 224 c	34. 71 b-73 ; f. 88 r	34. 2, 3 d-4, 6-7 a ; 4, 37 c
= 112 b-d	35. = 75	35. 2, 9 b, 11-12
= 113 ; 114 c	36. = 76 ; 77 c	36. 2, 14, 15 c
= 115	37. = 78	37. 2, 42-43
58	38. 42	38. 1, 66, 26 b
= 116 b-121	39. = 79-80	39. 2, 47-49
123-124 ; 154 a	40. 83-84 a ; 107 a	40. 2, 24 b-26 ; 4, 21 b
= 125 b-126	41. = 84 d-85 ab	41. 2, 27 d-28 ab
= 128 b-131 a	42. 109 d : 86-87 a	42. 4, 4 b ; 2, 29-30, 26 a
131 b ; 133 ac ; 138 a	43. 87 b-88 b ; 94 a	43. 3, 28, 11 a ; 2, 31 ab
135 ; 148 c	44. 91 ; 102 c	44. 4, 14, 15 b
136 b ; 133 e ; 149 c	45. 92 b ; 88 c ; 103 d	45. 2, 33 b ; 1, 38 b, 64 a
= 140-141 a	46. = 95 bcd	46. 2, 20-21
142-143	47. = 97	47. 2, 8, 50-51
= 145-146 b	48. = 99	48. 2, 39-40

36. 5, 19 ; 12, 13 ; 16, 8. — 37. 11, 24 ; 12, 16-20. — 38. 12,
— 41. 14, 3, 5-7, 9-11 ; 19, 5. — 42. 6, 13 ; 14, 13-15 ; 16, 14 ;
4, 22, 24 ; 20, 3. — 46. 14, 25-26 ; 16, 4 ; 18, 10. — 47. 14, 15, 28-

ΕΦΗΡ.	Δ ar	Δ lat
49. LUC, XVI, 19-31	49. = 29, 14-26	49. = 108
50. MATTH., XX, 6-16	50. = 29, 32-42 a	50. 110
51. MATTH., XX, 18-27 ; MARC, X, 35-37	51. = 30, 41-31, 4	51. = 113
52. LUC, XIX, 5-9	52. = 31, 19-23	52. = 115
53. LUC, XVIII, 35-42 ; MARC, X, 46-50	53. = 31, 26-34	53. = 116
54. JEAN, II, 19-20 ; + LUC, XVIII, 14	54. = 32, 8-9, 16-21	54. = 118 d, 119
55. MATTH., XXI, 18-21 ; MARC, XI, 20-23 ; + 24 ; + LUC, XVII, 5	55. 32, 24-26 ; 33, 2-9, 15	55. 122
56. JEAN, III, 4-16	56. 32, 30-42	56. 120
57. MARC, XI, 27-28 ; LUC, XX, 1-2 ; MATTH., XXI, 25-32	57. = 33, 27-39	57. = 124
58. MATTH. XXI, 33-42 ; MARC, XII, 7 ; LUC, XX, 10 et 18	58. = 33, 40-58	58. = 125
59. MATTH., XXII, 16-30 ; MARC, XII, 13-23 ; LUC, XX, 34-36	59. = 34, 2-19	59. = 127-128
60. MARC, XII, 28-31 ; MATTH., XXII, 36-39 ; LUC, X, 27-37	60. = 34, 26-44	60. = 129
61. JEAN, VII, 37-VIII, 58	61. = 35, 1-16, 23-36, 8	61. = 130 b, 132
62. JEAN, IX, 2-39	62. = 36, 11-37, 1	62. = 133-134 a
63. JEAN, X, + 7, 8, + 11-38	63. = 37, 10-41	63. = 134 c-135
64. JEAN, XI, 1-45 ; AGRAPHON	64. = 37, 46-38, 29	64. = 136 a b c d

* 49. 15, 8-9, 12-13. — 50. 9, 17 ; 15, 10, 14, 16-17. — 51. 10, 1 ; 16, 2 ; 20, 3. — 55. 16, 1, 3, 5-7, 9, 14. — 56. 14, 29 ; 16, 11-15. — 60. 10, 2 ; 13, 11 ; 15, 2, 5 ; 16, 23-24. — 61. 7, 21 ; 13, 11 ; 14, 12, 11 ; 15, 10-11 ; 16, 17, 33 ; 18, 5-6 ; 20, 20-21 ; 21, 29. — 64.

Δ ne	Δ ven	Δ p
. = 147	49. = 101	49. 4, 17
. 150	50. 104	50. 3, 27
. = 154	51. 107 a, 108	51. = 3, 30-31
. = 156	52. = 110	52. = 3, 32
. = 157	53. 107 bc	53. = 3, 33
. = 159 c, 161	54. 18 b, 115	54. 3, 37 d ; 4, 7
. 165	55. 119	55. 3, 42 ; 4, 18 b-19
. 163	56. 116-117 a	56. 2, 58
. = 167-168	57. = 121-122	57. = 3, 43-44
. = 169	58. = 123	58. = 3, 45-46
. = 171-172	59. = 125-126	59. = 3, 48-49
. = 173	60. 127, 67 bc	60. 3, 50 a ; 24 b-25
. = 174 b, 176-178	61. = 129 b, 131-133	61. 2, 53-57
. = 179-180 a	62. = 134	62. 2, 35
. = 180 c-182	63. 136 b-139	63. 2, 36 b-38
. = 183	64. = 140 abcd	64. 3, 34

— 52. 15, 20-21 ; 17, 11. — 53. 15, 22. — 54. 4, 2 ; 15, 24 ;
— 57. 3, 12 ; 16, 17-18. — 58. 16, 19-20. — 59. 16, 21-22. —
28 ; 18, 1, 7 ; 20, 21. — 62. 16, 28, 31-32 ; 17, 1, 3. — 63. 11, 6 ;
9, 11 ; 20, 9, 33.

EPHR.	Δ ar	Δ lat
65. JEAN, XI, 48 ; XII, 5-10 ; + LUC, IX, 51-54 ; MATTH., XXVI, 6 ; MARC, XIV, 5	65. = 38, 32-39, 16	65. = 136 e-139 a
66. MATTH., XXI, 2-16 ; MARC, XI, 2 ; JEAN, XII, 15 ; LUC, XIX, 38-42	66. = 39, 21-42	66. 117, 118 a
67. JEAN, XII, 31-49 ; LUC, XVII, 20-21 ; XI, 52 ; XIII, 34 ; MATTH., XXIII, + 14, 35	67. = 40, 16-44 ; 41, 2-14	67. = 140 c-142 b 142 e-144 a
68. LUC, XXI, 6-36 ; XVII, 23-34 ; MATTH., XXIV, 15-42 ; MARC, XIII, 20-33	68. = 41, 30-42, 52	68. = 145 b-148 b
69. MATTH., XXIV, 45-XXV, 41 ; LUC, XII, 35-XIII, 27	69. = 43, 2-53	69. = 148 c-151 a
70. LUC, XXII, 15-38 ; MARC, XIV, 18-50 ; MATTH., X, 24 ; XXVI, 24-29 ; JEAN, XIII, 10-XVII, 13	70. = 44, 20-47, 30	70. = 155 b-160 l
71. MATTH., XXVI, 38-52 ; LUC XXII, 42-48 ; JEAN, XVIII, 4-13	71. = 48, 6-47	71. = 161-162
72. MATTH., XXVI, 64-XXVII, 7 ; MARC, XIV, 62-XV, 19 ; JEAN, XVIII, 28-XIX, 15 ; LUC, XXIII, 2	72. = 49, 36-51, 11	72. = 166-170 a
73. JEAN, XIX, 17-27 ; MATTH., XXVII, 32-54 ; LUC, XXIII, 26, + 28-30, 31-43 ; MARC, XV, 27-38	73. = 51, 15-52, 13	73. = 170 b-171 d

* 65. 3, 17 ; 8, 8 ; 17, 10-13 ; 19, 11. — 66. 2, 14-15 ; 16, 4
16, 2, 9 ; 18, 7, 12-16, 18. — 69. 6, 21, 26 ; 7, 25 ; 8, 13 ; 11, 18
12 ; 15, 9, 19 ; 18, 4 ; 19, 1, 3-11, 13-14, 16-17 ; 20, 3 ; 21, 16, 29. —
14 ; 18, 1 ; 20, 20-28, 30, 33-34 ; 21, 1, 3-5, 18, 27.

Δ ne	Δ ven	Δ p
5. = 184 b-186 a	65. 140 e-141 ab ; 157 (f. 79 v)	65. 3, 35 b-36 b, 36 e ; 2, 41
6. 187, 158, 159 a	66. 112-113	66. 3, 37 abce, 38 a
7. = 189-191 a ; 192 b-193	67. = 142 b-143 ; 144 e-145	67. 3, 40 b-41, 52 be ; 4, 20 b ; 2, 10 c
8. = 194 b-199	68. = 146 b-149 a	68. 3, 54 b-58 c, 60 d
9. = 200-201 ; 203-204	69. = 149 b-152 ; 154	69. 3, 59-60 c ; 4, 1-3 a ; 1, 62-63
10. = 205 d-222 a	70. = f. 80 r-86 r	70. = 4, 22 b-34 b
11. = 223 b-225 a	71. = f. 87 v-89 r	71. = 4, 36-38 a
12. = 226 b-229 a	72. = f. 90 v-92 v	72. 4, 39 b-44, 50
13. = 229 b-231 a	73. = f. 92 v-95 r	73. 4, 45-49 b

— 67. 15, 9 ; 18, 3-6, 8-11 ; 22, 5. — 68. 4, 8 ; 6, 1 ; 10, 1 ; 15, 19 ;
— 70. 1, 2 ; 4, 18 ; 5, 15 ; 8, 7-8 ; 9, 13-14, 17 ; 10, 6 ; 12, 11 ; 14,
8 ; 20, 1-7, 9, 11-13. — 72. 20, 15-19. — 73. 2, 23 ; 5, 5 ; 10, 12,

EPHR.	Δ ar	Δ lat
74. LUC, XXIII, 49-51; JEAN, XIX, 34; MATTH., XXVII, 58-66	74. = 52, 17-44	74. = 171 f-173
75. JEAN, XX, 1-17; MATTH., XXVIII, 2, 13	75. = 52, 45-53, 28	75. = 174-175 a
76. JEAN, XXI, 15-22; MATTH., XXVIII, 19-20; + MARC, XVI, 15; LUC, XXIV, 49.	76. = 54, 39-55, 11	76. = 181-182

* 74. 21, 8, 10-11, 20-21. — 75. 2, 17; 21, 21-22, 24, 26-29. —

de David », et, après la reproduction de la généalogie selon Matthieu, il ajoute (ch. 8) : « Mais tous ceux qui ont été nommés ici étaient ancêtres de Notre-Dame aussi bien que de Joseph. Car Joseph et Notre-Dame étaient d'une seule maison et ils avaient l'un avec l'autre des liens étroits ».

La *Pepysian Gospel Harmony* 5, 2 suppose la formule d'Ephrem dans l'évangile primitif. Elle dit en effet: « ...car il provenait de la race du roi David, c'est-à-dire de Bethléhem ; de même son épouse ».

Le Δ, tel du moins qu'il nous est connu, assure dès lors formellement à l'ascendance davidique du Christ une double garantie, l'une du côté paternel, l'autre du côté maternel. Il insiste donc sur l'origine davidique du Christ, soit par cette teneur textuelle de *Luc* II, 4, soit par le commentaire qu'Ephrem lui donne, car la citation de *Luc* II, 4 est accompagnée de celle de *Luc* I, 32 : *Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David*, cité deux fois, avec, la deuxième fois, dans les deux mss A et B, l'addition *son père* (1, 25-26), de la citation encore de 2 *Tim.*, II, 8 : *Souviens-toi de Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts, issu de la race de la maison de David.* (1, 26, dans le seul ms A), auxquelles le traducteur arménien a ajouté 3 *Cor.*, 5 : *Notre-Seigneur Jésus-Christ est né de Marie, de la race de la maison de David.* (1, 26).

Δ ne	Δ ven	Δ p
= 231 b-233	74. = f. 95 r-96 r	74. 4, 49 c, 51-52
= 234-238	75. = f. 97 r-98 r	75. = 4, 53
= 242-245	76. = f. 105 r-105 v	76. 4, 54 f, 57

19, 15 ; 21, 30 ; 22, 1 ; Append. 1. 3.

L'ensemble du commentaire n'a pas une résonance différente, car au ch. 4, 19, Ephrem reprend et applique au Christ *Mich.*, V, 1 ; *Matth.*, II, 6 : *Un chef est sorti de Bethléhem*, auquel répond, au ch. 18, 7, la citation de *Jean* VII, 42 : *Le Christ naîtra du bourg de Bethléhem*.

Mentionnant, au ch. 15, 22, *Marc* X, 47 ; *Luc* XVIII, 38, Ephrem répète à trois reprises l'invocation de l'aveugle s'adressant à Jésus : *Fils de David*. Et, au ch. 18, 2, il reproduit *Matth.*, XXI, 15 : *Les enfants criaient et disaient : Honneur au fils de David*. En outre, au cours de son commentaire, sans citer explicitement des textes évangéliques, Ephrem dit le Christ fils de David, ou originaire de Bethléhem, à plusieurs reprises (ch. 2, 1 ; 3, 2, 3, 5 ; 4, 3, 19 ; 21, 12).

Il y a davantage. Ad. Harnack remarquait, au sujet du commentaire du Δ par Ephrem : « Les généalogies manquent, en fait, complètement ; il n'est guère admissible que cette omission soit due au hasard²² ». Il est bien exact qu'Ephrem ne cite pas d'éléments de généalogie, mais il est tout aussi exact qu'il semble la supposer dans un pas-

22. *Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 4 (1881), p. 478.

sage fort enchevêtré, et dont l'importance a, sans doute pour ce motif, échappé à Harnack. Après avoir dit que la descendance de David se prolonge jusqu'à Joseph (« La descendance de David demeura jusque Joseph... »), Ephrem explique pourquoi la sainte Ecriture ne parle pas de l'ascendance de Marie : « Et si l'Ecriture garde le silence (sur l'ascendance de Marie), c'est parce qu'elle compte et énumère les ascendants de l'homme... » (ch. 1, 25) : l'Ecriture se borne à faire mention de la généalogie des hommes... Il y a, dans cette phrase d'Ephrem, un indice, non certain, mais solide pourtant, qu'il trouvait, dans l'évangile qu'il commente, une généalogie allant de David à Joseph. S'il en est ainsi, le témoignage d'Ephrem contredit à un double égard celui de Théodoret, selon qui Tatien τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν Εὐαγγέλιον, τὰς τε γενεαλογίας περικόψας, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν Κύριον δείκνυσιν²³.

Le Δ arabe reproduit du reste la généalogie selon Matthieu dans son ms A (Vatican arabe 14, 13^e sc., f. 3^a, 4^r), et les deux généalogies selon Matthieu et Luc sont ajoutées en appendice dans le ms B de Ciasca et Marmardji (Borg. arabe 250, 14^e sc). Les Δ latin, toscan et perse ont les deux généalogies selon Matthieu et Luc, les Δ néerlandais et vénitien la seule généalogie selon Matthieu.

Harnack avait non seulement dressé, mais augmenté la liste des passages évangéliques où le Christ est dit fils de David, et qui sont passés sous silence par Ephrem : « Théodoret dit qu'ont été laissés de côté, dans le Δ, les passages évangéliques qui attestent l'ascendance davidique de Jésus. Dans l'harmonie d'Ephrem, la situation est en bref la suivante : *Matth.*, IX, 27 ; XII, 23 ; XXII, 42-43 ; *Luc* I, 27 ; I, 69 ; II, 4 ; *Jean* VII, 42 (et les endroits parallèles) sont invérifiables, parce que les péricopes manquent... »²⁴.

Ce jugement de Harnack, plus influencé, semble-t-il, par les affirmations de Théodoret que par la réalité des faits, est un échantillon, entre plusieurs autres, de ces opinions toutes faites auxquelles le commentaire

23. P G 83, 372 A.

24. *art. cité*, p. 478-479.

d'Ephrem, vu dans une lumière objective, impose d'apporter rectification.

Plus récemment, A. Vööbus paraît avoir été victime du même préjugé²⁵.

L'on peut, en effet, retrancher aussitôt de la liste de Harnack, comme nous l'avons vu, *Luc* II, 4 et *Jean* VII, 42. Aux autres textes qu'il énumère il n'y a pas lieu de s'arrêter, car il est bien d'autres péricopes des évangiles qui manquent, de l'aveu même de Harnack²⁶. Pourquoi ne pas s'étonner de ces lacunes-ci, et s'étonner de celles-là ? La présence de plusieurs textes très clairs rendait inutile la citation de plusieurs autres : ainsi la citation de *Marc* X, 47 ; *Luc* XVIII, 38 (ch. 15, 22), où Ephrem reproduit trois fois, comme déjà je l'ai dit, l'invocation de l'aveugle : *Fils de David*, rendait certainement inutile celle de *Matth.*, IX, 27, où deux aveugles crient à Notre-Seigneur : *Ayez pitié de nous, fils de David*.

Je n'ai envisagé jusqu'ici le témoignage d'Ephrem que dans son commentaire du Δ. Dans les citations syriaques éparses dans les éditions des œuvres d'Ephrem et extraites de passages authentiques, je relève en outre la mention de *Matth.* XXII, 42²⁷ et *Luc* I, 32²⁸, où l'ascendance davidique du Christ est à nouveau, une fois insinuée, une fois clairement affirmée.

Tous les passages dont Harnack croyait remarquer l'absence dans Ephrem, se retrouvent dans les Δ arabe, latin, néerlandais, vénitien, tous à nouveau, sauf *Matth.* XII, 23, dans le Δ perse.

Vu cet ensemble de faits, il faut reconnaître qu'il y a discordance entre le témoignage d'Ephrem et la réalité de la tradition diatessarique. Expliquer cette discordance est beaucoup plus délicat. On sait que Théodoret en prend volontiers à son aise avec les règles de la véracité histo-

25. *ouvr. cité*, p. 15.

26. *art. cité*, p. 479.

27. LAMY, *ouvr. cité*, I, 575, 4.

28. Charles-Wand MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol. Londres, 1912-1921, II, 115, 47.

rique. Aurait-il agi de même ici ? C'est possible, et c'est l'opinion, par exemple, des éditeurs du Δ de Liège²⁹. L'on doit se souvenir, du reste, que Théodoret, adversaire farouche de Tatien, dont il a fait détruire πλείους ἢ διακοσίας βιβλους³⁰, plus de deux cents exemplaires d'harmonie évangélique, peut avoir voulu charger à souhait sa victime et exagérer ses torts. Cet argument lui-même peut pourtant se retourner contre ses promoteurs, car comment admettre qu'ayant eu tant d'exemplaires en main, Théodoret leur ait prêté un contenu qu'ils n'avaient pas ? Reste une seconde hypothèse : Théodoret aurait dit vrai, mais l'œuvre de Tatien aurait été très tôt révisée sur ce point de l'ascendance davidique et des généalogies. L'hypothèse, jusqu'ici du moins, est malheureusement invérifiable. Si cependant l'on ne veut pas admettre que les renseignements de Théodoret sont controuvés, il ne reste que cette conjecture : si l'exemplaire original du Δ a été, comme le pense Harnack³¹, rédigé en grec, une révision aura sans doute accompagné la transposition de l'original grec en une traduction syriaque, sur laquelle Ephrem se base certainement. L'on s'expliquerait ainsi pourquoi, dans l'œuvre d'Ephrem, de nombreuses et claires affirmations de l'ascendance davidique du Christ s'accompagnent cependant de quelques omissions étranges. Laissant de côté celles dont fait mention Harnack dans le passage que j'ai cité, et qui tiennent simplement au fait qu'Ephrem ne cite que des bribes de l'évangile tatien, trois omissions se paraissent moins aisément explicables. Lorsque Joseph, s'apercevant que Marie est enceinte, songe à la congédier, « ...l'ange lui apparut, et lui dit : Ne crains pas d'accueillir Marie » (Matth. I, 20. Ephrem, ch. 2, 3, 5). Pourquoi l'omission de Ἰωσήφ υἱὸς Δαβίδ, *Joseph fils de David* ? Lorsque un ange annonce aux pas-

29. p. 17-18. Notons que ces éditeurs sont dans l'erreur, lorsqu'ils disent (p. 17), qu'il n'y a pas de généalogie dans un des deux mss du Δ arabe.

30. P G 83, 372 A.

31. Burkitt, Preuschen, Jülicher, Lagrange ont la même opinion. Baumstark, au contraire, tient pour l'origine syriaque. Le titre de Diatessaron et le fragment de Doura plaident plutôt en faveur d'une origine grecque. Cfr, sur cette question, CURT PETERS, *ouvr. cité*, p. 195-199.

teurs la naissance du Sauveur, il dit : *Aujourd'hui vous est né un sauveur, qui est l'oint du Seigneur* (Luc II, 11. Ephrem, ch. 2, 13) : les mots finaux ἐν πόλει Δαυὶδ, *dans la cité de David*, sont omis. Lorsque la Chananéenne insiste auprès de Notre-Seigneur pour obtenir la guérison de sa fille, Ephrem relate ainsi l'épisode : *La femme criait et allait à sa suite, et disait : Ayez pitié de moi. Et lui ne lui donna absolument aucune réponse.* (Matth. XV, 22-23) : les mots Κύριε υἱὸς Δαυὶδ, *Seigneur, fils de David*, sont passés sous silence. Ces préteritions sont peut-être le vestige d'un état antérieur du Δ, qui aurait été ce que Théodoret décrit, mais que nous ne connaissons plus.

Dom LELOIR, O.S.B.

(à suivre).

COMPTES RENDUS

L. COSTAZ, S. J. — Grammaire Syriaque.

1 vol. cartonné 15 × 21, 254 pages. **Librairie Orientale, Beyrouth, Liban ; 700 francs.**

Enfin ! Une grammaire syriaque en français !

On était peu favorisé, ces dernières années, pour commencer l'étude du syriaque¹. Il y avait bien la *Syrische Grammatik* de Carl BROCKELMANN, Harassowitz, Leipzig, 13 × 19 cm., réimpression anastatique 1951, XVI + 184 + 212 pages : précieuse, puisque, en un seul volume. On y trouve, outre la grammaire et les paradigmes, une bibliographie abondante (p. 150-184), 145 pages de texte et un glossaire. Mais le papier et la réimpression ne sont pas de première qualité et rendent pénible à des débutants la lecture des textes ; faut-il avouer aussi que beaucoup reculent devant une grammaire en allemand, surtout au Proche-Orient. Nous donnons d'ailleurs la préférence à la grammaire allemande de A. UNGNAD (*Collection Clavis linguarum semiticarum*, 2^e édition 1932 ; épuisée) ; et nous nous réjouissons de sa réimpression prochaine.

En anglais, le petit livre de Théodore R. ROBINSON, *Paradigms and Exercises in Syriac Grammar*, Oxford, University Press, 1949, 12 × 18 cm. 148 pages, est un manuel excellent et bon marché, pour les débutants, avec ses 32 leçons graduées comportant chacune *thème* et *version* ; mais on reste sur sa faim et le livre n'a pas eu malheureusement de suite.

Un autre essai du même genre, mais plus complet, avait été réalisé, en latin, à Montserrat en 1931, par Dom L. PALACIOS, O. S. B., professeur à saint Anselme de Rome, *Grammatica Syriaca ad usum scholarum juxta hodiernam rationem linguas*

1. Notons, dès l'abord, qu'il ne s'agit, dans cet article, que des grammaires élémentaires ; et que nous mettons à part, sur les rangs des grammaires en français, le savant *Traité de langue syriaque*, Paris 1881, de Rubens DUVAL, trop complet pour des débutants et d'ailleurs épuisé depuis longtemps.

tradenti concinnata, vol. 1 Phonologia et Morphologia, grand format 24 × 17 cm., 72 leçons avec vocabulaire et version ; 11 paradigmes clairs et bien aérés, 12 pages de textes et un petit lexique ; soit 244 pages. L'édition, avait été vite épuisée et son auteur avait, hélas, péri au cours de la révolution espagnole de 1936. Malgré ses innombrables fautes d'impression, elle était regrettée. Dom V. CAMPS, O.S.B. vient heureusement de la rééditer, presque sans changement, en corrigeant cependant un certain nombre de fautes et en ajoutant quelques pages de syntaxe : Desclée et C^{ie}, Rome-Paris, 1955, 272 pages, cartonné.

Le livre a une belle présentation mais, il est en latin et, par son prix (2.500 fr.), dépasse les ressources ordinaires des élèves.

En latin encore, il faut signaler le petit livret : *Textus et Paradigmata syriaca* du P. Rodolphus WESSELY, Pontificium Institutum Biblicum, Romæ 1947, 17 × 24, 54 pages, dont 21 de paradigmes, écrits à la main et ronéotypés, d'une écriture assez régulière, mais un peu trop petite et serrée pour des débutants. Une réédition a été faite par les soins du P. R. KOEBERT, professeur à l'Institut Biblique, Rome 1952, 14 × 20, imprimé sur bon papier par l'Akademische Druck-und Verlagsanstalt Graz, spécialisée en ce genre de réimpression (25 pages de paradigmes, 80 pages de textes variés (Ancien et Nouveau Testaments, vie de s. Ephrem, actes de plusieurs martyrs) ; prix très abordable : le premier : 0 dollar 50 ; le deuxième : 1 dollar 50 ; mais il est à regretter que ce livre ne soit pas accompagné d'un lexique.

Ces deux essais tendaient à remplacer la *Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia cum glossario* de H. GISMONDI, dont la 4^e édition, Rome, De Luigi 1913, 14 × 22 cm., 91 pages de grammaire + 192 pages de textes et 92 pages de glossaire, est épuisée aussi et regrettée à cause de son grand choix de textes vocalisés et non vocalisés, en serto, en estranghelo et en chaldéen.

Il n'y avait donc, à la disposition des élèves, que des grammaires syriaques en latin, en anglais ou en allemand, plus ou moins complètes et pratiques. Le Père Louis COSTAZ, S.J., Professeur de syriaque au petit Séminaire de Ghazir depuis près de 20 ans, déplorait que, pour enseigner cette langue, dès la septième, à des enfants, dont la langue maternelle est l'arabe, et la première langue étrangère le français, il n'eût à sa disposition que des manuels en d'autres langues.

A cette lacune, il est vrai, le Père Paul MOUTERDE, professeur d'Ecriture Sainte et de syriaque à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Joseph, avait tenté de suppléer, en composant et relevant de sa propre main, (au prix de quels efforts !) un

bon résumé de grammaire, en français 166 pages, 17 × 22 cm., 1934, et un excellent choix de textes avec introduction en français, VIII + 88 pages, 21 × 32 cm., 1948, mais le résultat et l'accueil n'avaient pas répondu au labeur de l'auteur. Le Père Costaz, à son tour, avait rédigé et écrit sur stencil un « Aide-mémoire de grammaire syriaque », oct. 1950, de 180 pages, 17 × 21 cm., où le texte français était correctement tapé à la machine, mais où les mots syriaques étaient écrits aussi bien qu'on peut l'attendre d'un non-spécialiste avec un procédé de ce genre!

Si j'ai rappelé tous ces essais, c'est pour montrer que la grammaire de 1955 est le fruit de longs efforts, le résultat d'une expérience de bien des années et l'aboutissement de plusieurs révisions, et que la persévérance invincible et opiniâtre de l'auteur, bon et fidèle savoyard, n'a jamais pu être découragée. Je ne trouve à comparer à cet acharnement que celui du franc-comtois dont j'ai été cette fois le témoin direct : le P. Henri FLEISCH, professeur de philologie sémitique à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, quand il termina sa remarquable thèse de doctorat à l'Université de Paris en 1944.

C'est à Pâques 1955 que parut enfin la *Grammaire Syriaque* du Père L. COSTAZ, s. j.

Cette grammaire a été accueillie avec enthousiasme ; non pas qu'elle soit parfaite : il y a encore trop de fautes d'impression, trop d'additions, soigneusement notées, il est vrai, à la fin du livre, mais qui auraient pu être évitées, en ne pressant pas le travail de dernières semaines et en trouvant à temps les correcteurs nécessaires. Dans une grammaire pour débutants, il ne doit y avoir aucune faute dans les paradigmes. — De plus, il y a des raretés qu'on aurait pu réserver aux grammaires savantes, auxquelles on a toujours loisir de recourir : celles de Noeldeke et Rubens Duval.

Cependant, malgré ces légères lacunes, il reste que cette grammaire a trois remarquables qualités, qui la classent de loin la première : elle est complète, elle est claire, elle est bon marché.

Elle renferme d'abord une quantité considérable de renseignements ; tout ce qu'il y a d'important s'y trouve. La phonétique, revue par le P. Fleisch (page 2 à 31) est tout à fait à la page. Dans la morphologie, les tableaux des verbes sont spécia-

2. TH. NOELDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig, 1898². — *Compendious syriac grammar*, translated by J. A. CRIGHTON, London, 1904.

lement réussis : même les participes présents sont donnés à toutes les personnes et à tous les états (par contre, les tableaux du verbe avec affixes sont trop compliqués). La syntaxe (p. 151 à 216) est plus détaillée que dans les autres manuels et a suffisamment d'exemples. Enfin on trouve encore dix appendices fort précieux (p. 217 à 236) : transcription des consonnes grecques et latines, correspondance des consonnes en arabe et en syriaque, vocalisation notée au moyen des lettres ou des points, transcription des voyelles et diphtongues grecques, prononciation des *beghadhkephath*, formation des états, emploi des lettres comme chiffres, versification, et enfin un excellent résumé en six pages sur l'histoire de la langue syriaque.

Et, chose rare, cette abondance des matières ne nuit pas à la clarté de l'ouvrage. La disposition typographique fait reconnaître aisément trois cours qui s'entremêlent : cours élémentaire, passages marqués d'un double trait marginal ; cours moyen, caractères ordinaires ; cours supérieur, petits caractères. La variété et l'élégance des caractères sont tout à l'honneur de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, qui n'a pas craint de faire fondre plusieurs corps qui lui manquaient. L'italique anglais est spécialement élégant (mais tous les guillemets seraient à supprimer). Le format carré a permis d'avoir un texte large et bien aéré, des numéros dans les marges et des tableaux très clairs. Le papier est fin, sans être transparent, et assez résistant pour être mis entre les mains des enfants. Enfin les énoncés eux-mêmes sont d'une clarté et d'une précision que l'on prend rarement en défaut.

Et cependant, le prix de cette grammaire reste très abordable. Grâce à une subvention de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, obtenue de Son Eminence le Cardinal Tisserant, et à un devis de faveur de l'Imprimerie Catholique, le prix de la grammaire est vraiment modique et à la portée de toutes les bourses. C'est un très grand service rendu aux Lettres Syriaques, qu'il faut souligner, tant il est rare chez les éditeurs et les Mécènes actuels, qui préfèrent subventionner les ouvrages de luxe vendus très cher.

Dès lors, il n'est pas étonnant que l'auteur ait déjà recueilli les compte rendus les plus favorables : *Irénikon*, t. 28, (1955), p. 344 ; *Eastern Churches Quarterley*, vol. XI, N° 2, summer 1955, p. 104 et 105 ; et le *Muséon*, t. 68, 3-4, 1955, p. 420-422, de la plume même de M. le Chanoine Draguet, professeur de Syriaque à l'Université de Louvain et Secrétaire général du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* : « Elle est beaucoup plus détaillée, plus complète et plus riche en notations de tout genre

qu'aucune des grammaires élémentaires que je connaisse »..... « quelque grammaire qu'il emploie par ailleurs, tout étudiant en syriaque aura intérêt à avoir sous la main celle du P. Costaz ».

En face des grammaires citées plus haut, l'ouvrage du P. Costaz présentait une grosse lacune : il ne contenait pas de textes. L'auteur vient de combler cette lacune, puisqu'au début de 1956, il a fait paraître un premier volume de textes syriaques : *Anthologie Syriaque*, publié sous la direction du R. P. Michel DOUMETI, professeur à l'Université Libanaise, 1^{re} sélection établie par les PP. Louis COSTAZ, S. J. et Paul MOUTERDE, S. J. (Publications de l'Université Libanaise, Section des Sciences Philologiques, I). C'est un volume de 96 pages, cartonné, format 17 1/2 x 24 cm, en beaux caractères *serio* corps large et bien lisible, avec ses voyelles nettes et toujours au-dessus de la ligne, ce qui facilite grandement la lecture aux débutants. (Librairie Orientale, Beyrouth).

Deux parties : 1) Fables et Légendes, p. 1-41 (Ésope, Kalila et Dimna, Contes, Légende d'Alexandre, Doctrine d'Addaï et le récit plein de fraîcheur des sept Dormants d'Ephèse. — 2) 12 extraits de la p^ochitto (p. 43-55) ; puis pages choisies des Pères, depuis Aphraate jusqu'à Barhebraeus (p. 56-86) ; ex-libris et colophono (p. 87-89).

Chaque extrait est introduit par quelques lignes en français et en arabe ; et tous les noms propres ou difficiles expliqués en note dans les deux langues.

Si le Père Costaz fait paraître bientôt un lexique, puis un autre volume de textes, comme il en a le projet, avec un choix aussi heureux pour ses extraits, et le même souci de perfection dans la présentation typographique ; et si, par ailleurs, une équipe travaille à rééditer le *Dictionarium Syriacum* de BRUN en français, on peut espérer que, vers 1960, les instruments de travail pour l'étude du syriaque seront au point et entièrement renouvelés pour les élèves qui lisent le français. Et nous le devons en partie à l'initiative de l'Université Libanaise qui, en inscrivant dans son nouveau baccalauréat une option pour la langue syriaque, aura forcé le Père Costaz et ses amis à livrer, coûte que coûte, les livres indispensables qui manquaient.

A l'heure où liturgistes et patrologues sont attirés par cette littérature syriaque, qu'ils pensent être le témoin le plus fidèle et le plus ancien de la liturgie primitive et de la mentalité biblique, et le chaînon qui unit les premières chrétientés et les communautés juives, à l'heure aussi où les publications en langue syriaque abondent, il fallait donner les outils indispensables pour apprendre cette langue.

C'est chose faite. Nous avons, grâce au Père Costaz, une ex-

cellente grammaire syriaque en français et un premier livre de textes. Qu'il en soit chaleureusement remercié et que ce succès l'encourage pour les publications à venir!

F. GRAFFIN s. j.

H. M. FÉRET. — Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem.
Le " conflit " des deux Apôtres **Editions du Cerf, Paris, 1955.**
In-8°, 130 p.

Ce petit livre n'est pas une simple étude d'exégèse des Actes 14, 28-15, 36 et de Galates 1,11 - 2,14, mais aussi un commentaire historique et théologique.

L'auteur démontre que « l'incident » entre Pierre et Paul à Antioche, n'a pas eu lieu *après* l'assemblée de Jérusalem, comme on l'admet d'habitude, en ne tenant pas assez compte du genre littéraire propre à chaque récit, mais avant.

Si le texte des Actes est une narration historique précise — bien que polarisée sur le sens divin de l'histoire — le récit de Paul fait partie intégrante d'une argumentation théologique. Paul veut démontrer l'origine non humaine de son Evangile et son identité avec celui que prêchent les autres Apôtres. En défendant son charisme et sa mission, il est amené à rappeler le différend qui l'opposa à Pierre. L'Auteur, en fidèle disciple du P. Lagrange, précise ces genres littéraires et reconstitue l'enchaînement des événements. Mais il fait plus encore : il nous fait vivre intimement avec les Apôtres et les premiers chrétiens, nous fait participer à l'émotion des fidèles de la communauté « ouverte » d'Antioche, plaque tournante de l'évangélisation du monde, devant les intrigues des « judaisants ».

On vit également la crise de conscience des juifs convertis qui n'osent pas secouer complètement le joug de la Loi. En décrivant avec finesse la psychologie des auteurs et acteurs de ces événements, dont les répercussions nous touchent encore et toucheront l'Eglise jusqu'à la fin des temps, l'Auteur a composé un livre très attachant à lire, aux multiples résonances théologiques, psychologiques, spirituelles.

S. MOSCATI. -- Histoire et civilisation des peuples sémitiques.

Edition française revue et mise à jour par l'auteur. **Bibliothèque historique.** Payot, Paris, 1955. In-8° 238 p., 4 cartes.

Vulgariser, ce n'est pas exprimer des idées vagues, simplifier au détriment de la vérité scientifique. Ce n'est pas non plus rassembler tant bien que mal des matériaux de diverses provenances sans esprit critique. Vulgariser, c'est dégager l'essentiel du secondaire, le certain de l'hypothétique ; c'est condenser sans trahir. Aussi cet art difficile suppose la connaissance approfondie, « spécialisée » de ce que l'on se propose de faire connaître à un plus grand nombre. C'est pourquoi le professeur Moscati, bien connu des sémitisants par ses recherches scientifiques et ses publications, ne pouvait que nous présenter un excellent ouvrage.

Ecrit dans un style clair et précis (la traduction française, revue par l'auteur a parfaitement conservé ces qualités) sans notes encombrantes qui pourraient rebuter le lecteur ou disperser son attention, ce livre nous présente « condensés » les résultats des recherches scientifiques les plus sûres et les plus récentes concernant l'histoire et la civilisation des peuples sémitiques. Pour chaque groupe ethnique (assyro-babyloniens, cananéens, araméens, hébreux, arabes, éthiopiens) l'histoire des origines, la religion, le droit, la vie sociale, la littérature, l'art etc..., sont décrits, commentés succinctement, appréciés. Une bibliographie permet au lecteur s'il le désire (et comment ne serait-il pas mis en appétit ?) de trouver des études un peu plus spécialisées, sur toutes les matières traitées au cours de l'ouvrage.

Ce livre intéressera et instruira, avec toutes les garanties scientifiques, non seulement les « lecteurs qui prennent pour la première fois contact avec le sujet » comme le dit modestement la préface, mais aussi tout étudiant et même spécialiste, heureux de trouver une prise de position ferme sur certains problèmes.

Cum permissu superiorum.

OU SE TROUVE LA CONFIRMATION DANS LE RITE SYRO-ORIENTAL ?

Si dans cette recherche nous renonçons à examiner les documents apostoliques et subapostoliques ¹, nous pouvons en trouver cependant de très intéressants, déjà avant le Concile de Nicée ².

Le premier de ces documents qui se présente à nous, ce sont les *Actes de S. Thomas*. Ces Actes apocryphes auraient pour auteur un Syrien, provenant du cercle de Bardesane, à Edesse, lequel aurait écrit cette histoire de S. Thomas au III^e siècle ; ils furent bientôt retravaillés par un Syrien catholique et par un Grec catholique ³. Jusqu'à cinq fois, l'auteur raconte le récit d'un baptême. La première fois, il s'agit du roi partho-indien Goundaphar, dont le nom se trouve sur des monnaies trouvées dans l'Inde, et de son frère Gad ⁴. Les deux hommes étant entrés, la nuit, dans le bain, Judas Thomas versa d'abord de l'huile sur leurs têtes, en invoquant le nom du Messie et

1. Les documents les plus anciens ont été étudiés longuement ; nous n'avons nullement l'intention d'entrer ici dans le débat qui, sur ce sujet, divise les théologiens anglicans.

2. Les principaux témoignages ont été réunis par R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai* (= Texts and Studies, vol. viii, n. 1), Cambridge 1909, p. xlii-xlix.

3. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg 1950, p. 57.

4. W. WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostels* ; translation, Londres 1871, p. 166. M. BONNET, *Acta Philippae et Acta Thomae*, Leipzig 1903, p. 141.

aussi l'Esprit Saint ; ensuite il les baptisa au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Alors apparut un jeune homme, éblouissant d'une lumière éclatante. Et lorsqu'il eut disparu et qu'il fit jour, Thomas rompit le pain de l'Eucharistie. Ainsi donc : onction-baptême-eucharistie ; aucune onction ou imposition des mains entre les deux derniers rites.

Dans le deuxième cas, c'est une femme qui demande avec instance le « rouschma » (consignation, sceau) du Seigneur. On se rend près d'une rivière, et l'apôtre la baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; avec elle furent baptisées d'autres femmes. Ensuite, l'apôtre ayant ordonné au diacre d'apprêter l'Eucharistie, celui-ci apporta une table à cet effet (Wright, 188 ; Bonnet, 165). L'onction prébaptismale semble manquer, quoiqu'en réalité elle soit désignée par le terme *rouschma*, employé primitivement pour signifier tout le rite de l'initiation.

Dans le troisième cas, nous voyons Mygdonia, accompagnée de Narkia, sa bonne, incliner la tête devant l'apôtre, lequel répand sur elle de l'huile ; cette huile représenterait le mystère de la croix, pénétrée de la sainteté du Seigneur. Dévêtue par sa bonne, mais les reins ceints, Mygdonia entre dans la piscine et l'apôtre la baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Et quand ensuite Mygdonia sort de la piscine et reprend ses vêtements, l'apôtre rompt le pain de l'Eucharistie, remplit le calice et fait communier Mygdonia à la table du Messie et à la coupe du Fils de Dieu (Wright, 258 ; Bonnet, 230).

Puis ce furent, dans une autre occasion, le général Sifour avec sa femme et sa fille qui désirèrent recevoir le *rouschma*. Après les avoir instruits, l'apôtre leur versa de l'huile sur la tête, rendant gloire au nom et à la puissance du Messie. Puis, ayant fait apporter une large cuve, il les baptisa au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Lorsqu'ils furent baptisés et se furent habillés, il plaça du pain et du vin sur la table et commença la bénédiction (Wright, 267 ; Bonnet, 238-239).

Enfin, Vizan et ses sœurs reçurent le baptême. L'apôtre invoqua d'abord le nom du Seigneur sur l'huile ; Mygdonia

dévêtit les femmes et les oignit, après que l'apôtre eut répandu de l'huile sur la tête de chacun ; et lui-même eut oint Vizan. Puis l'apôtre fit entrer tous les baptisants dans l'eau, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Et après qu'ils furent sortis de l'eau, il apporta du pain, fit le mélange rituel du calice et prononça la bénédiction (Wright, 289 ; Bonnet, 266).

Pour l'auteur de ces Actes, l'office comprend d'une manière constante les éléments suivants : une invocation sur l'huile, faite le plus souvent au Seigneur ; une onction de la tête et du corps entier, avec une formule variable ; ensuite, l'immersion dans l'eau avec l'invocation, invariable celle-ci, des trois Personnes de la Sainte Trinité ; enfin, la bénédiction du pain et du vin mélangé d'eau, et la communion eucharistique. Aucun indice d'une onction post-baptismale, aucune place pour elle, ni pour une imposition des mains.

Le deuxième document, apocryphe lui aussi, est l'*Histoire de Jean, fils de Zébédée*, écrite en syriaque et différente des « Acta Joannis » traduits en grec. La cérémonie du baptême décrite dans ce document est grandiose, à cause du lieu où elle se déroule : le théâtre de la ville ; à cause du personnage qui reçoit le baptême : le procureur ; et à cause de la multitude, hommes, femmes, enfants, qui suivent son exemple. Comme rite, la double bénédiction de l'huile et de l'eau précède ; puis vient l'onction, et enfin le baptême. Quand le procureur est sorti de l'eau et s'est revêtu de ses habits, l'apôtre lui donne le baiser de paix. Il n'est pas fait mention de l'Eucharistie⁵.

Mais plus loin, le même auteur raconte le baptême de prêtres païens. La fontaine était préparée ; on apporta de l'huile et l'apôtre Jean pria : « Seigneur, Dieu tout-puissant, laissez venir votre Esprit Saint ; qu'il demeure sur cette huile et sur cette eau ». Un vent de feu souffla sur l'huile : les anges la couvrirent de leurs ailes et l'assemblée des hommes, des femmes et des enfants cria : « Saint, saint, saint, Dieu tout-puissant ; de sa gloire le ciel et la

5. WRIGHT, op. cit., p. 38-42.

terre sont remplis ». La vision disparut ; alors S. Jean répéta la profession de foi, lava les prêtres, les oignit avec l'huile et les baptisa au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ensuite il ordonna de préparer le pain et le vin pendant qu'il baptiserait toute la foule⁶.

Ajoutons encore un témoignage anté-nicéen, celui de la *Didascalie des Apôtres*. Là aussi, l'évêque oint d'abord la tête des candidats au baptême ; les *Constitutions Apostoliques*, qui utilisent la *Didascalie*, spécifient : avec l'huile sainte « pour une figure du baptême de l'Esprit ». Ensuite l'évêque ou un de ses prêtres assistants, après avoir prononcé sur eux la sainte invocation, les *Constitutions Apostoliques* précisent : du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, les plonge dans l'eau. Dans la *Didascalie*, le rite se termine ici. Par contre, dans les *Constitutions Apostoliques*, qui représentent un usage postérieur de la Syrie, le rite continue : et après cela, l'évêque oint avec le myron ceux qui ont été baptisés⁷. Cette dernière addition est caractéristique.

Après ces narrations, en grande partie légendaires, mais qui devaient cependant refléter des usages connus des contemporains de leurs auteurs, voici deux histoires post-nicéennes, un peu plus proches de la vérité.

D'abord, le *baptême de Rabboula*, plus tard évêque d'Edesse (411-435), raconté par un contemporain. Après sa conversion, Rabboula fit le pèlerinage de Palestine, parce qu'il voulait être baptisé dans le Jourdain. Après qu'il eut proclamé sa foi, les prêtres l'oignirent et le baptisèrent. Sorti de l'eau, il fut revêtu du vêtement blanc des baptisés, lequel brilla d'une manière extraordinaire, note le biographe. Et lorsqu'il eut communiqué aux saints mystères du Corps et du Sang du Christ, il retourna dans sa ville⁸. Cette narration, un peu idéalisée, représente, estime

6. Ibidem, p. 53-55.

7. Edition de FUNK, p. 210 et 211.

8. J. OVERBECK, *S. Ephraemi aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, p. 159.

Traduction allemande par G. BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempten 1874, p. 170.

Connolly, le rite baptismal en usage à Edesse, tel que le connaissait l'auteur du récit.

La narration du *baptême de l'empereur Constantin* confirme cette affirmation. Overbeck a publié le *mimra* où elle se trouve ; il croyait que S. Ephrem († en 373) en était l'auteur ; Connolly penche plutôt pour Jacques de Saroug († en 522). Le rite comprend la bénédiction de l'eau, l'onction de l'empereur, son baptême et la sainte communion ⁹.

Venons-en maintenant à des œuvres d'auteurs connus ; et tout d'abord S. Ephrem. Ses « *madraché* » sur l'Épiphanie ont presque tous pour sujet le baptême. Là, il n'est question que d'une seule onction et cette onction précède l'immersion. Le troisième *madracha* traite de l'onction prébaptismale, le quatrième du lavement. Voici ce que dit la 17^e strophe du troisième *madracha* : « Quand, autrefois, le lépreux était purifié, le prêtre commençait d'ordinaire par l'oindre avec l'huile, et ensuite il le conduisait à la fontaine. La figure est passée, la vérité s'est réalisée ; avec l'huile vous avez été signés, par le baptême vous avez été rendus parfaits, vous avez été mêlés au troupeau, vous avez été nourris de son Corps » ¹⁰.

Une phrase d'Aphraate (iv^e siècle), s'interprète facilement dans le même sens. « Afin de bien célébrer, chaque année, et d'une manière convenable, la fête de Pâques, dit-il, voici ce qui est requis de nous : le jeûne pur, la prière faite avec foi, la louange assidue, le chant convenable des psaumes, le *rouschma* qu'il faut recevoir et le baptême selon le rite, les bénédictions de l'oblation en

9. Ibidem, p. 355.

10. T. J. LAMY, *S. Ephraemi Hymni et Sermones*, t. I, Mechliniae 1887, col. 27 et 43. Dans le rite du baptême attribué à Jacques d'Edesse, ce troisième *madracho* de S. Ephrem se chante pendant qu'on oint les candidats et le quatrième, pendant qu'on les baptise. cfr. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, t. I, Wuerzburg 1863, p. 294.

temps voulu et toutes les autres choses qu'on a coutume d'accomplir » ¹¹.

Finalement nous arrivons au témoignage du nestorien *Narsai* (vi^e siècle). L'éditeur des *memré* de *Narsai* n'a pas respecté l'ordre dans lequel les deux homélies sur le baptême se suivaient dans le document original. Convaincu que l'homélie qui attribue une si grande importance à l'onction, traitait du sacrement de confirmation au sens où nous l'entendons aujourd'hui, il la plaça après celle qui explique le baptême de l'eau. Mais Connolly n'a pas eu de difficulté à démontrer, par le contenu des homélies elles-mêmes, que celle qui expliquait l'onction devait précéder l'autre. L'homélie xxii décrit en effet le début des rites de l'initiation : la renonciation à Satan, la profession de la foi, l'assurance donnée par le parrain, puis la bénédiction de l'huile, la consignation du front du candidat avec cette huile, et l'onction de tout le corps, dont *Narsai* célèbre longuement les effets, et en des termes solennels. Alors que cette homélie ne fait encore aucune allusion à l'eau baptismale, l'homélie xxi n'a pas un mot sur l'huile, mais décrit longuement le baptême. Après celui-ci, le néophyte est revêtu d'un habit éclatant et reçoit le baiser de paix. Et comme il doit commencer maintenant son itinéraire spirituel, il reçoit, comme nourriture appropriée, le Corps et le Sang du Seigneur ; vient ensuite l'explication de la messe depuis l'offertoire jusqu'à la fin ¹². Au temps de *Narsai* — et nous sommes au début du sixième siècle — le rite syro-oriental gardait donc encore la tradition ancienne d'une onction prébaptismale et ignorait l'onction postbaptismale.

Cette lacune ne se trouve, à cette époque, dans aucune autre liturgie. En Egypte, Sérapion de Thmuis (après 359) distinguait l'huile de ceux qui seront baptisés, du chrême

11. Homélie XII, n. 13 ; voir éd. de PARISOT dans *Patrologia Syriaca*, t. I, p. 538.

12. CONNOLLY, op. cit., p. xlvi, sv. Voir aussi L'ORIENT SYRIEN, fasc. 2, p. 189 et s.

réserve à ceux qui le sont déjà¹³. S. Cyrille de Jérusalem (vers 385), ou son successeur, décrit, dans la troisième homélie mystagogique, l'onction prébaptismale qui se fait avec l'huile de l'exorcisme ; et dans la quatrième, les onctions avec le myron sur lequel avait été invoqué le Saint-Esprit¹⁴. Chez les Syriens occidentaux, les *Constitutions Apostoliques*, nous l'avons vu¹⁵, connaissent l'onction postbaptismale avec le myron. Plus tard, le ps.-Denys l'Aréopagite, Sévère d'Antioche et Jean de Tella confirmeront, pour cette Eglise, le même usage. Théodore de Mopsueste paraît moins explicite. En signant le baptisé sur le front, le pontife dit : « Est signé *un tel* au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Il appelle cela recevoir le *rouschma*. Avec ou sans onction ? Son commentaire nous fait voir le Seigneur sortant du Jourdain et recevant le Saint-Esprit, et il lui applique le verset repris par l'évangile de S. Luc (4:8) : « Le Seigneur m'a oint », et celui des Actes des Apôtres (10:38) : « Jésus que Dieu oignit de l'Esprit Saint et de force ». En outre, il dit que l'Esprit restera attaché à celui qui est consigné, comme l'huile ne se sépare pas de celui qui a été oint. Il paraît donc que le commentaire affirme plus qu'une onction symbolique. Mais si l'onction est réelle, rien ne montre qu'elle ait été faite avec le myron, et non pas avec l'huile de l'onction qui a servi à l'onction prébaptismale¹⁶. Et ceci n'est pas sans importance pour le rite syro-oriental qui, en plus d'un point, est très proche de la liturgie syrienne expliquée dans les catéchèses de l'évêque de Mopsueste.

Le Concile de Laodicée (vers 363), au canon 48, disait explicitement : « Il faut que ceux qui ont été baptisés

13. Dans son Eucologe, les prières xxii (xv) et xxv (xvi) : voir FUNK, *Didascalia...*, t. II, p. 184 et 186.

14. Migne, P. G., t. 33, 1077 et 1088.

15. Supra, note 7.

16. Edition et traduction de R. TONNEAU, dans *Studi e Testi*, 145, p. 403 et 457.

soient, après le baptême, oints du chrême céleste et rendus participants du royaume du Christ »¹⁷.

S. Hippolyte, représentant des liturgies égyptienne et romaine, connaissait une série d'actions rituelles à ce moment de l'office : à la sortie de la piscine, une onction par un des prêtres, puis, après la vestition, une imposition des mains, une onction avec le saint chrême, une consignation sur le front et le baiser de paix par l'évêque.

On voit que l'Égypte et la Palestine, en Orient, Rome et tout l'Occident ont précédé la Syrie occidentale dans l'usage d'une onction ou d'une imposition des mains ou de toutes les deux, entre l'immersion et l'eucharistie ; l'Eglise d'Edesse et celle de Perse, et donc l'Eglise nestorienne, s'il faut en croire les documents exposés plus haut, n'avaient encore rien de pareil au début du vi^e siècle.

Au vii^e siècle, la situation est changée ; dans le Rituel du baptême qui remonte à ce siècle, nous trouvons, après la sortie du bain baptismal, une imposition des mains individuelle, puis une consignation probablement avec une onction, et enfin une imposition de mains collective ; chacune de ces actions est accompagnée d'une prière ou d'une formule.

Tous les manuscrits de ce rituel du baptême l'attribuent au patriarche Icho-yahb III (647 ou 650 à 657/8). Ce grand réformateur de la liturgie nestorienne a, à son actif, la rédaction du *hudra*, qui contient la partie chorale de l'office festif, du jeûne de Ninive et du carême ; ensuite, la division de l'année liturgique en des périodes de sept semaines ; de plus, la réforme du rite de la réconciliation et, probablement, celle de la messe ; peut-être celle d'autres parties encore de la liturgie. Faut-il lui attribuer aussi l'addition des rites nouveaux qui se rencontrent dans son Rituel entre l'acte du baptême et la désécration des eaux baptismales ? Connolly l'a cru, pour ce motif très général que le réformateur a voyagé dans les pays qui sont pour lui l'Occident et qu'il a donc pu se rendre

17. Mansi, t. II, col. 571.

compte de la lacune existant dans son rite baptismal. Mais la confrontation de son Rituel avec un *memra* d'Emmanuel bar Sahhare (x^e siècle) sur le baptême, et la description de l'initiation chrétienne par le pseudo-Georges d'Arbèles (ix^e ou xi^e siècle), qui tous deux, quoique tardifs, font encore allusion au baptême des adultes, déjà exclu du Rituel d'Icho-yahb, nous permet d'affirmer que probablement une imposition des mains et une consignation étaient déjà entrées dans le rite avant la réforme du patriarche ¹⁸.

En effet, les trois documents sont d'accord pour dire qu'après le baptême, tous sortent en procession du baptistère et s'arrêtent devant le sanctuaire. Là, après le chant d'un psaume et la lecture d'une épître et d'un évangile, le Rituel et le pseudo-Georges placent une imposition des mains avec la prière : « Grandes sont vos œuvres, Seigneur... ». Sur ce petit office et sur cette imposition des mains, le *memra* d'Emmanuel bar Sahhare se tait.

Ensuite, selon les trois documents, a lieu une consignation sur le front des baptisés. Le pseudo-Georges dit clairement qu'elle est accompagnée d'une onction ; quelques manuscrits du Rituel disent de même, d'autres n'en disent rien ; mais comme, dans la procession, on a apporté la corne contenant l'huile de l'onction, on ne voit pas très bien pourquoi on l'aurait apportée, si ce n'était pas pour faire l'onction en ce moment. Emmanuel fait à peine allusion à une consignation et se tait sur le reste.

Selon le Rituel, suit maintenant encore une imposition des mains, accompagnée de la prière : « Que le gage de l'Esprit Saint que vous avez reçu... ». Emmanuel confirme cet usage ; par contre, cette fois, le pseudo-Georges l'ignore. Il semble donc qu'avant la réforme d'Icho-yahb existait déjà une consignation sur le front des baptisés, à faire probablement avec une onction de l'huile de l'onction ; que cette partie de l'office baptismal comportait, en outre, une imposition des mains et non pas *deux*, comme

18. Cfr. W. DE VRIES, *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern*, in *Orient. Christ. Period.*, t. 9 (1943), p. 467.

le Rituel le propose ; qu'enfin, l'ordre de ces deux actions liturgiques n'était pas stable ; si l'imposition de la main précédait, elle était accompagnée par la prière : « Grandes sont vos œuvres... », et se faisait sur chacun des baptisés individuellement ; si, au contraire, l'imposition des mains suivait la consignation, elle était plutôt une extension des mains, et le célébrant récitait la prière : « Que le gage de l'Esprit Saint que vous avez reçu... ».

Quoi qu'il en soit de l'origine précise de ces actions liturgiques, un fait semble acquis : comme dans tous les autres rites orientaux, dans ce rite syro-oriental aussi, vers le VI^e ou VII^e siècle, une imposition des mains et une consignation, accompagnées probablement d'une onction, sont venues s'intercaler entre le baptême et l'Eucharistie. En d'autres mots, la procession qui, après le baptême, se rendait au sanctuaire pour y célébrer l'Eucharistie, s'arrêtait sur les portes du sanctuaire pour permettre quelque chose de nouveau.

Dès lors, il est permis de rechercher si l'un de ces nouveaux rites ou leur ensemble peut être regardé comme le rite sacramentel de la confirmation.

Les Chaldéens catholiques ne se sont probablement pas même posé la question. Ils ont pris le parti le plus sûr. Trouvant, après le baptême, un rite de l'onction, ils l'ont perfectionné ; ils ont remplacé l'huile de la corne par le saint chrême consacré chaque année par l'évêque, et la formule ancienne trop peu explicite et défectueuse, par la formule du rituel romain ¹⁹.

Cependant, après l'essai très approfondi de G. Bickell, qui date de 1877 ²⁰, il n'est peut-être pas inutile d'examiner de plus près le Rituel d'Icho-yahb III, pour voir si le rite traditionnel ne contiendrait pas tous les éléments requis pour le sacrement de la confirmation.

19. Edition de Mossoul 1907, p. 53-54.

20. *Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, dans *Zeitschrift fuer kath. Theologie*, t. I (1877), p. 85-117, surtout les dernières pages.

Commençons par la deuxième imposition des mains mais pour l'exclure ; non pas qu'une extension des mains sur le groupe des baptisés ne puisse pas être un geste suffisant pour le sacrement, mais parce que ce geste termine un rite, tout comme, dans la messe chaldéenne, l'imposition des mains termine la messe des catéchumènes et a la valeur d'une bénédiction qui est donnée à ces derniers avant leur renvoi, et parce que la prière qui l'accompagne montre indubitablement que tout le rite du baptême est achevé déjà. Voici la teneur de cette prière : « Que le gage de l'Esprit Saint que vous avez reçu, que les mystères du Christ que vous avez pris (N. B. ces mystères ne peuvent signifier que le Corps et le Sang du Christ), que le *rouchma* vivifiant que vous avez accepté, que la nouvelle vie que vous avez acquise, que l'armature de justice dont vous vous êtes revêtus, vous gardent du Mauvais et de ses forces et sanctifient vos membres dans la pureté. Et que ce *rouchma* dont vous avez été signés, vous serve (à obtenir) les biens futurs qui ne passent point, quand apparaîtra Notre-Seigneur Jésus-Christ, et pour que, dans son monde nouveau, Il vous place à sa droite et vous permette de rendre gloire et louange et adoration au Père, au Fils et à l'Esprit Saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. »

La prière parle du « *rouchma* » comme d'une chose accomplie ; si le texte primitif, comme il semble, contenait le membre de phrase au sujet de l'Eucharistie déjà reçue, il prouverait que cette imposition des mains était certainement une bénédiction, ou mieux la bénédiction finale avant le renvoi.

Comment juger de la consignation faite avec une onction ? Elle suscite une double difficulté. Avec quelle huile faisait-on cette onction ? Bickell a bien vu que cette huile n'était pas celle qui servait à l'onction prébaptismale. Celle-ci en effet était consacrée pendant l'office, à chaque baptême, par une épiclese solennelle, et par l'addition de quelques gouttes de l'huile contenue dans la corne que le prêtre possédait déjà. Au contraire, l'onction postbaptismale se faisait avec cette huile de la corne. D'où venait-elle ? Bickell croyait que c'était l'huile qui servait à la

consécration d'une église et d'un autel, se basant sur une affirmation d'Assemani (*Bibliotheca Orientalis*, t. III, pars II, p. 276). Celui-ci, en effet, déclare que les Nestoriens conservaient deux huiles ; avec la première ils oignaient les infirmes, avec l'autre « les baptisés, et aussi l'église, l'autel, l'huile des catéchumènes, l'eau baptismale, le calice et la patène, comme il appert de leurs livres rituels et des explications de Georges d'Arbèles ». Mais, quand on lit les documents cités par Assemani et quand on consulte les rituels, nulle part on ne voit que l'huile employée au baptême servait aussi à la consécration des églises et des autels. Bien au contraire, le Pontifical Chaldéen défend explicitement, suivant les canons ecclésiastiques, tout autre usage de l'huile de la corne, en dehors de la consignation et de l'onction des candidats au baptême²¹. Même si cette défense ne parle pas explicitement de l'onction postbaptismale, l'huile de la corne est consacrée par l'évêque, comme le dit encore le Pontifical²².

La deuxième difficulté réside dans la formule qui détermine le sens de la consignation et de l'onction : « A été baptisé et a été rendu parfait *un tel*, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Les verbes, qui sont au passé, indiquent une action déjà accomplie ; ils ne se rapportent donc pas à la consignation et à l'onction. Des formules équivalentes se rencontrent à la fin d'autres actions liturgiques, simplement pour affirmer l'achèvement de celles-ci. Ainsi, à la fin des rites compliqués de la fraction et de l'intinction des espèces eucharistiques, le prêtre s'arrête un instant et constate avec satisfaction avoir accompli une action importante, lorsqu'il dit : « Ont été séparés, sanctifiés, achevés, parachevés, unis, mélangés, joints et scellés ces saints mystères vivifiants au nom adorable de la glorieuse Trinité... » De même, dans la consécration des églises, lorsque toutes les onctions ont été

21. Cfr. VOSTÉ J., *Pontificale juxta ritum Ecclesiae Syrorum Orientalium*, Rome 1938, p. 228 (ce livre ne se trouve pas dans le commerce).

22. Ibidem, p. 233.

faites, le prêtre se tient au milieu du sanctuaire, comme pour embrasser d'un regard tout ce qu'il a fait, et conclut : « A été séparé, consacré, consommé et achevé cet autel, ce sanctuaire, ce temple pour le service des divins mystères... au nom du Père... ».

C'est à ce genre de formules qu'est apparentée celle que nous discutons ; elle aussi constate nettement l'achèvement d'une action liturgique importante, qui n'est pas nécessairement la fin de la cérémonie tout entière.

Cependant, notre cas est différent dans les deux exemples cités, en tant que notre formule n'est pas une simple constatation ou conclusion, mais qu'elle accompagne une action liturgique. Il est donc permis de lui trouver une autre explication. Ne pourrait-on pas regarder les deux verbes syriaques : « a été baptisé — a été rendu parfait », non pas comme indiquant deux actions consécutives, mais considérer le dernier verbe comme un verbe auxiliaire, construction normale avec certains verbes ? Alors le sens le plus obvie de la formule serait : par le geste que nous faisons, c'est-à-dire par la consignation et l'onction, le rite du baptême reçoit sa perfection, son achèvement. Nous donnons cet essai d'explication pour ce qu'il vaut.

Il nous reste à expliquer la première imposition des mains, individuelle celle-ci. Sa prière répond davantage à ce que nous nous représentons comme une « forme » du sacrement de la confirmation. Elle a un développement semblable à celui de l'anaphore eucharistique. D'abord un énoncé général du thème : « Grandes sont, Seigneur, les œuvres admirables de votre économie salvifique, et notre éloquence naturelle est incapable de les raconter ». Quelles sont ces œuvres admirables ? Voici : « En effet, depuis le commencement de notre existence, nous avons corrompu, à cause de la séduction de Satan, notre liberté qui est notre honneur, et nous avons renié la profession droite de la divinité, pour l'adoration de ce qui n'est pas Dieu. Mais votre grâce ne nous a pas abandonnés dans cette perdition méritée à cause de nos mauvaises actions ; par l'apparition, dans la chair, de votre Fils unique, Dieu le Verbe, vous nous avez convertis à vous, vous nous avez concédé de

vous connaître, vous avez relevé notre nature humiliée, en acceptant nos prémices et vous nous avez constitués héritiers des biens futurs qui ne passent pas ». En quelques traits, la prière rappelle la beauté de notre création, notre chute lamentable et la condescendance de Dieu qui envoie son Fils pour nous relever. Comment s'est opéré ce relèvement, cette restauration pour chacun de nous ? « Et quand fut arrivé le temps, que nous attendions, d'obtenir la parfaite filiation adoptive pour la libération de nos corps et le salut de nos âmes, vous nous avez donné, comme gage de consolation, la grâce de l'Esprit Saint qui est reçue dans le mystère sacré du baptême spirituel, tout comme aujourd'hui vos serviteurs et vos servantes que voici, se sont avancés et se sont revêtus de votre grâce et, par elle, se sont libérés des passions pécheresses et sont devenus des membres purs dans le Corps du Christ qui est le chef de notre vie ». L'économie divine nous a ramenés à Lui dans et par le baptême : c'est là sa grande œuvre. Et voici ce qui en sera la conséquence : « Et nous attendons cela, que votre grâce les garde dans une vie chaste et une conduite pure, afin que, remplis de foi et de justice, ils participent à l'apparition majestueuse de notre Sauveur Jésus-Christ, dans la jouissance d'une vie nouvelle qui ne périt pas, et qu'ils puissent vous rendre louange, honneur, actions de grâces et adoration, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ».

Devenus fils de Dieu par le baptême, il faut que la grâce de Dieu les aide encore pour vivre chrétiennement et faire les œuvres de justice qui leur permettront de jouir de la vie nouvelle. Ce n'est là que la conclusion d'une prière ; mais ses mots contiennent, sans que son auteur ait eu une telle intention, ce que nous regardons aujourd'hui comme la grâce spéciale du sacrement de la confirmation, celle de vivre chrétiennement au milieu des combats de la vie. Cette prière à grande allure, soulignée par une imposition de mains individuelle, semble, à elle seule, pouvoir remplir les conditions requises pour la collation du sacrement, évidemment si on accepte que la seule imposition des mains, sans onction d'huile, puisse en constituer la matière suffisante.

Ces discussions sur la signification des gestes et le sens précis des formules semblent mesquines, quand on songe à la grandeur généreuse de l'acte sauveur du Verbe incarné, continué par l'Eglise qui est son Corps, et qui a été chargée par Lui de faire sentir son opération salutaire à toutes les générations humaines, au cours des siècles, par le moyen des rites sacrés. Par ces rites, elle agrège à elle tous les hommes de bonne volonté, les fortifie, les nourrit, les protège, les restaure, les guérit. Les gestes et les formules qu'elle emploie à cet effet ne peuvent évidemment pas contredire son intention, mais est-il absolument requis, ou est-ce même un idéal à atteindre, que les actions rituelles et les paroles liturgiques expriment, en toute clarté et jusqu'aux dernières nuances, non seulement la doctrine définie par les Conciles, mais encore celle élaborée par les théologiens au sujet des sacrements ? Cette remarque ne vaut-elle pas doublement pour des rites anciens, constitués à un âge où la science théologique était moins avancée qu'aujourd'hui, mais où le sens ecclésiastique et surtout la foi n'étaient pas moindres ? N'est-ce pas à ce manque de perspective qu'il faut attribuer l'affirmation du premier patriarche catholique, Jean Sulâqa, lorsqu'il déclarait, en 1552, que son Eglise ne possédait pas le sacrement de la confirmation ? Assemani, qui rapporte cette déclaration²³, cherche à en démontrer l'inconsistance, malgré la dignité dont était revêtu son auteur et la connaissance qu'il devait avoir de son propre rite. Nous ignorons qui a demandé à Jean Sulâqa si son Eglise possédait les sept sacrements et dans quels termes on lui a décrit le sacrement de la confirmation. A supposer qu'on lui ait demandé si l'évêque consacrait le saint chrême le Jeudi-Saint, et parcourait les paroisses de son diocèse pour oindre, avec cette huile mêlée de baume, tous les enfants arrivés à l'âge de raison, il a dû nécessairement nier qu'un tel rite existât dans son Eglise. La question aurait été mal posée et la réponse sans valeur. Mais si on lui avait demandé si, après le baptême, le

23. *Bibliotheca Orientalis*, t. III, pars II, p. 276.

prêtre imposait la main à chacun des baptisés et lisait, en ce faisant, une belle et grande prière, et si, après cela, il les oignait sur le front avec l'huile de l'onction contenue dans la corne, il aurait évidemment répondu affirmativement. Peut-être aurait-il été incapable de voir dans cette imposition des mains et dans cette onction un sacrement séparé de celui du baptême ; et peut-être même attachait-il une importance bien plus grande à la solennelle onction prébaptismale, comme ses Pères dans la foi, parmi lesquels il faut compter S. Ephrem.

Alphonse RAES, S.J.

Rome.

LE BAPTEME DANS LES EGLISES SYRIENNES DE L'INDE

Il n'est pas inutile de rappeler que les Syriens de l'Inde appartiennent aujourd'hui à deux traditions liturgiques différentes. Les Syro-Malabars, tous catholiques, dépendent de la mouvance chaldéenne, quoique leurs us actuels soient des plus latinisés, et donc hybrides à l'extrême. Les Syro-Malankars, catholiques et jacobites de tout bord, possèdent le rite d'Antioche, que dans l'ensemble ils pratiquent avec grande pureté.

Les Syro-Malabars n'ont plus guère de coutumes particulières dans l'administration du baptême. C'est dire que leurs formules ont été complètement latinisées. Le rituel a été imprimé pour la première fois à Rome en 1845¹. Mais cette édition se basait sur la traduction en syriaque du texte latin. Déjà le synode de Goa, en 1585, avait décidé d'imposer le rituel romain aux Syro-Malabars². Cette décision fut renouvelée à l'assemblée de Diamper en 1599³. A part quelques prières spéciales, provenant peut-être des usages de Braga introduits par les prêtres portugais aux Indes, la traduction en question suit le texte du baptême des enfants, tel qu'on le trouve dans le rituel romain. Il s'agit d'ailleurs d'une traduction peu élégante, sinon barbare.

1. *Ordo Chaldaicus ministerii Sacramentorum Sanctorum quae perficiuntur a Sacerdotibus iuxta morem Ecclesiae Malabaricae*, Romae, 1845.

2. Acçaô Terceira, Decreto 7^o, in *Bullarium Patronatus Portugalliae*, Appendix I, Lisbonne, 1872, p. 75.

3. Actio Octava, Decretum XXII, ibid., p. 311.

Dans la plupart des églises syro-malabares actuelles, les fonts baptismaux se trouvent dans la nef, tantôt du côté sud, tantôt du côté nord. Le premier emplacement est conforme à la tradition chaldéenne, qui prescrit de placer les fonts à droite du sanctuaire, c'est-à-dire sur le côté méridional⁴. L'auteur anonyme de *L'Exposition des offices de l'Eglise*, ouvrage qui n'est pas plus récent que le IX^e s., écrit en effet : « Quand nous arrivons directement pour pénétrer dans l'église, nous entrons du côté sud car ainsi nous recevons de suite le baptême ; puis nous avons accès aux Mystères qui sont en Jérusalem » (= sur le *bêma*, ou tribune particulière aux églises anciennes)⁵. Mais on ne se conformait pas toujours à cette règle, et l'auteur de *L'Exposition* ajoute que certaines églises étaient disposées autrement. Cela explique que certaines églises syro-malabares aient suivi une tradition différente, en plaçant les fonts du côté nord de la nef.

Chez les Syro-Malankars, nous rencontrons une toute autre situation. Leurs livres liturgiques et leurs pratiques montrent bien qu'ils sont restés fidèles aux traditions syriennes d'Antioche. Celles-ci, il est vrai, ne sont guère anciennes au Malabar, puisque les ingérences du patriarchat jacobite aux Indes ne datent que de la seconde moitié du XVII^e siècle. On a même la preuve manuscrite que les changements liturgiques ne se firent jour que très lentement. N'empêche que, déjà au milieu du XVIII^e siècle, les formules antiochiennes du baptême étaient connues, sinon toujours pratiquées⁶. Quoi qu'il en soit, c'est le rite pur

4 V. MAR ARDISCHO SORENSIS, *Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum*, in *Fonti*, Serie II, Fasc. XV, II, Vatican 1940, p. 113. Deux plans d'églises chaldéennes donnés par Badger indiquent bien l'emplacement rituel des fonts, *The Nestorians and their Rituals*, Londres, 1852, vol. I, pp. 226-227.

5 R. H. CONNOLLY, *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae...*, in C. S. C. O., Louvain, 1954, vol. 71, p. 99.

6 La bibliothèque du collège théologique des Carmes Syro-Malabars (T. O. C. D.) à Chettipuzha, près de Changanacherry, conserve un rituel de ce genre. L'écriture est aussi mêlée, inspirée à la fois par la serte chaldéenne et par celle des Syriens d'Antioche.

d'Antioche qui est suivi de nos jours. C'est évidemment le cas des jacobites. C'est aussi celui des catholiques venus en si grand nombre de la dissidence, depuis la mémorable réunion de Mar Ivanios et de ses premiers compagnons, en 1930. Il faut noter cependant que les influences antiochiennes se sont fait sentir au Malabar par le truchement des communautés syriennes de la Mésopotamie. De là des différences dans la pratique rituelle, telles que le chant, certaines formules, etc.

Les formules actuelles du baptême des Syro-Malankars ont été imprimées à plusieurs reprises au Malabar⁷. Mais, c'est l'édition de Pampakuda, réimprimée *ne varietur*, qui fait autorité, tant chez les catholiques que chez les dissidents. Il est possible que certains parmi ces derniers se servent encore de rituels manuscrits, mais ils deviennent de plus en plus rares.

Le texte donné dans l'édition de Pampakuda est celui qu'aurait « arrangé » Bar-Hebraeus⁸. Et de fait on peut se rendre compte qu'un assez bon nombre d'abréviations ont été opérées sur le texte attribué généralement, avec variantes, au Patriarche Sévère et traduit par Jacques d'Edesse⁹. J. A. Assemani a bien publié un formulaire attribué à Bar-Hebraeus¹⁰. Mais on s'aperçoit rapidement qu'il y a des différences notables entre le texte d'Assemani et celui de Pampakuda, telle que l'absence du psaume *Miserere* avec son répons, remplacé, dans le

7. Kottayam, s. d. ; Pampakuda, 1900, 1936 et 1950. L'édition de 1950 est double. L'une donne le texte syriaque seulement, l'autre comporte le texte syriaque, et une traduction complète en Malayalam, y compris toutes les parties hymnodiques adaptées en vers ou en prose rythmée.

8. Comme l'indique le sous-titre de l'office du baptême : Dakfis Imaferyono muiho Abul-Farag dhù Bar-sébroyo = abrégé par le Maphrian Abul-Farag Bar-Hebraeus.

9. P. DE PUNIER, article *Baptême*, in *DACL*, II (1), col. 272-274.

10. *Codex Liturgicus*, Paris-Leipzig, 1903 (réédition anastatique), t. I, pp. 240, ss. Malheureusement, cet ordo s'arrête au milieu de la consécration de l'eau baptismale.

Rituel de Pampakuda, par un *qûqlion*, ou chant psalmodique farci d'alleluias. D'autres différences vont être signalées de suite.

Une comparaison assez détaillée du texte de Pampakuda avec l'édition du patriarche Ignace Ephrem Rahmani ¹¹ d'une part, et les textes donnés par Assemani d'autre part ¹², nous ont amené aux conclusions suivantes :

1° L'ordo de Pampakuda est, dans l'ensemble, plus concis, et laisse au célébrant le soin de faire les changements nécessaires de genre et de nombre ;

2° Il est le seul à posséder un *qûqlion* à la place du psaume *Miserere* et de son ou ses répons. Le *qûqlion* pour les catéchumènes du sexe masculin est emprunté au psaume 29 de la Peschitta, vers. 1-4, tandis que celui qui est prévu pour le baptême des femmes est tiré, entre autres, du psaume 45 de la Peschitta (vers. 10 et ss.), et il est plus long ;

3° Il est aussi le seul à posséder un *canon* « Jean fut troublé... », accompagnant le psaume 22. Ce *canon* suit une prière, qui elle-même s'intercale entre le *qûqlion* déjà nommé et ce *canon* ;

4° Le texte du *proïmion* et du *sedro* est particulier, comme aussi l'évangile mêlé, Luc, III, 15-16, et Jean III, 5-6 ;

5° Le nom du catéchumène est inscrit au registre au cours de la première prière d'inclination (*gehonto*) qui suit la lecture de l'évangile ;

6° Le catéchumène se déshabille après la première consignation, comme dans l'*alius ordo* (Assemani, II, p. 250) et dans celui de Bar-Hebraeus (ibid., I, p. 249) ¹³.

11. *Liber Ritualis Usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum*, Scharfé, 1922, pp. 5 à 33.

12. *Op. cit.*, t. I, sectio III, pp. 219-240 ; sectio IV (ordo Bar-Hebraei) pp. 240-276 ; t. II, ordo I, pp. 214-226 ; ordo II, pp. 226-240 ; alius ordo, pp. 243-261 ; ordo III (attribué au Patriarche Sévère d'Antioche), pp. 261-300, accompagné d'une série d'autres textes provenant d'un ordo différent attribué au même Patriarche. Pour la confirmation, voir tome III, pp. 146-184.

13. Que le déshabille ment du catéchumène puisse se placer

Mais, s'il a pu conserver quelques ornements, ils lui seront enlevés après la profession de foi et avant qu'il n'entre au baptistère ;

7° L'*ordo* de Pampakuda ne prévoit que neuf signes de croix au cours des exorcismes ; et de ceux-ci il donne deux formules possibles, dont la seconde est courte, et n'a pas d'équivalent dans les *ordines* déjà connus ;

8° L'onction des catéchumènes a lieu avant la consécration de l'eau, et on ne mentionne pas l'onction de tout le corps, qui, dans la majorité des *ordines* et dans le texte de Rahmani, est insérée juste avant l'immersion dans la cuve baptismale ; le moment de l'onction est le même que dans le Pseudo-Denys ¹⁴ ;

9° Le chant, *golo*, qui accompagne les gestes du célébrant couvrant et découvrant les fonts est du genre *quq̃itho*, avec quelques versets du psaume 48 ;

10° L'exsufflation sur l'eau est accompagnée d'une formule spéciale, qui n'a pas d'équivalent dans les autres rituels ;

11° Les cérémonies et les prières qui précèdent immédiatement, accompagnent et concluent l'épiclese consécatoire de l'eau, sont assez semblables à celles des deux *ordines* de Sévère (Assemani, II, pp. 291-294, et notes), mais différent beaucoup du texte de Rahmani, qui a probablement abrégé considérablement les formules traditionnelles ;

12° Durant toutes les prières d'inclination (*gehonto*), récitées à voix basse, l'assemblée chante des *qurieleison*, autant qu'il en faut pour accompagner la prière silencieuse du prêtre ;

13° Au sujet de la confirmation, le texte de Pampakuda ressemble assez bien à l'*ordo* III d'Assemani (III,

à cet endroit doit être très ancien, puisque nous avons déjà le témoignage du Pseudo-Denys, *De Hierarchia Ecclesiastica*, II, 7, P. G., III, 395, et du *Testamentum Domini*, ed. Rahmani, n° 44. V. P. HINDO, *Disciplina Antiochena Antica*, Siri, III, Textes concernant les sacrements, Vatican, 1941, p. 17, n. 99.

14. Ibid., p. 16, n. 98.

pp. 169-174), qui est aussi attribué à Sévère d'Antioche. Nous notons quelques points qui le différencient de l'édition de Rahmani :

a) L'onction avec le chrême (Myron) est seule mentionnée, sans la moindre allusion à l'imposition de la main droite. C'est là une caractéristique bien connue des rituels syriens, depuis au moins le IV^e siècle ¹⁵ ;

b) la consignation est suivie d'une onction « *de la tête aux pieds et de tout le corps* », sans plus de détails. Au cours de cette onction, on chante des répons dont le second, *bméschho dqudscho*, est utilisé par Rahmani avant le baptême, au cours de l'onction totale avec l'huile des catéchumènes * ;

c) le rituel de Pampakuda ne mentionne ni la remise de l'habit blanc ni même la communion, mais seulement le couronnement suivi, pour les garçons seulement, de la circumambulation ternaïre autour de l'autel.

Tel qu'il est imprimé, le texte de Pampakuda suppose évidemment la participation de diacres (ou de servants) et des fidèles. C'est dire qu'il suggère le besoin de rubriques plus précisées. C'est ce qu'a réalisé Mar Ivanios, l'illustre chef du mouvement de réunion aux Indes, dans un livre de rubriques publié en trois fascicules successifs ¹⁶. Dans le troisième nous trouvons une section réservée à l'administration du baptême et de la confirmation. Nous en

15. Ibid., pp. 37-39.

* « Par l'huile sainte, a dit Dieu, * il oindra Aaron et alors il sera sanctifié. Par l'huile sainte sont oints * les enfants innocents qui viennent au baptême ».

Cfr *L'Orient Syrien*, 2, *Prières et cérémonies du baptême*, page 177.

N. D. L. R.

16. Le premier fascicule (70 pp.) publié en 1941, contient les rubriques de la messe ; le second (144 pp.), publié en 1942, concerne les offices spéciaux de l'année liturgique ; le troisième (54 pp.) a trait à l'administration des sacrements ; celui du baptême-confirmation occupe le troisième chapitre de la troisième partie, pp. 11-28. Un de nos confrères du Malabar, le P. Zacharias Pazheparambil, S. J., a bien voulu traduire les passages qui nous intéressent ici.

tirons les éléments qui nous semblent les plus indiqués pour jeter une plus grande lumière sur la pratique du baptême chez les Malankars. Je crois d'ailleurs qu'à part quelques exceptions, les rubriques de Mar Ivanios représentent assez bien la tradition des jacobites du Malabar. Elles sont également conformes aux rites et coutumes traditionnels suivis par les prêtres du rite, autant que j'ai pu m'en rendre compte en assistant à l'administration de ces sacrements.

Mar Ivanios ne précise pas l'heure et le jour qui conviennent à l'administration du baptême et de la confirmation. Il ne dit pas non plus si le baptême doit avoir lieu *avant* ou *après* la liturgie eucharistique. Mais comme il prévoit la communion du néophyte, on doit supposer que le baptême est intimement lié à cette liturgie, comme en témoigne toute la tradition syrienne. De toute façon, le prêtre et ses assistants doivent revêtir tous les ornements liturgiques qu'ils revêtent pour la célébration de la messe.

Près des fonts, on placera une croix, et le voile qui servira à recouvrir le bassin. Le prêtre et le catéchumène, (s'il s'agit d'un adulte)¹⁷, doivent être à jeun : nouvelle preuve d'une relation à la liturgie eucharistique. Pendant la consignation avec l'huile des catéchumènes, les servants auront soin d'agiter la sonnette et les flabella.

Au moment du baptême proprement dit, c'est le servant qui maintient le bébé dans les fonts, et celui-ci y est généralement accroupi. Le prêtre lui tient la tête de la main droite, tandis qu'il répand l'eau régénératrice de la main gauche, et cela à trois reprises. Chaque fois, il signe le front avec le pouce. A la fin de la formule, le prêtre impose la main droite. Après l'infusion baptismale, le célébrant rend le baptisé au parrain, ou à la marraine, et l'un ou l'autre reçoit le bébé dans un voile. On précise

17. Au Malabar, le cas de baptême d'adulte est assez fréquent. Sans parler des catéchumènes en provenance de religions non-chrétiennes, il faut aussi compter les convertis de sectes chrétiennes, que l'on baptise sous condition, ou absolument, et que l'on confirme toujours sans plus. C'est le cas, par exemple, des membres de l'Eglise de l'Inde du Sud et des Mar-Thomites.

que ce voile doit être celui que la mère a porté à son mariage et qui a reçu alors une bénédiction selon le rite syrien local. Le parrain, ou la marraine, essuie alors la tête de l'enfant.

Pour la confirmation, suivant en cela l'ancienne tradition reprise par Rahmani, le prêtre impose la main droite à la fin de la formule de la consignation. Les enfants seulement sont complètement oints. Quant aux adultes, on se contente de leur oindre les yeux, les oreilles, le nez, les lèvres et les mains.

D'après les rubriques, le couronnement a lieu avant la communion, comme d'ailleurs dans le rituel de Jacques d'Edesse et le premier *ordo* de Sévère¹⁸. S'il n'y a pas de couronne *ad hoc*, on se contente d'imposer l'étole ou quelque vêtement liturgique.

La communion a été réintroduite par Mar Ivanios, et il semble bien que les jacobites la pratiquent aussi, quoique le rituel de Pampakuda ne le mentionne pas. Je crois, de plus, que Mar Ivanios s'est inspiré des us locaux dans l'ordre des cérémonies. L'enfant reçoit la communion sous l'espèce du vin, et c'est le doigt du prêtre qui sert de cuiller. Le néophyte boit ensuite un peu d'eau. Quant à l'adulte, il peut recevoir la communion sous les deux espèces séparées, ou encore sous la seule espèce du pain. Au cours de la communion, le peuple chante l'hymne *Fîro dlo ta'méh* *¹⁹. J'ai bien l'impression qu'assez souvent on ne donne pas la communion après le baptême, surtout dans les stations de mission assez éloignées et où ne réside pas un prêtre en permanence.

Une fois la communion achevée, le néophyte est con-

18. P. HINDO, *op. cit.*, p. 18, n. 110.

19. Comme dans le rituel de Rahmani, p. 69 ; il s'agit de quelques strophes d'une hymne de S. Ephrem, déjà publiée par Th. I. Lamy : *S. Ephrem Hymni et Sermones*, Malines, 1882, t. I, col. 110-114.

* « Le fruit que ne goûta pas Adam au paradis

A été placé aujourd'hui avec joie dans votre bouche ».

Cfr *L'Orient Syrien*, 2, *Prières et cérémonies du baptême*, page 183.

N. D. L. R.

duit autour de l'autel trois fois, s'il s'agit d'un enfant ou d'un adulte du sexe masculin. On lui fait baiser les quatre coins de l'autel.

Mar Ivanios conclut en remarquant que le néophyte ne peut être lavé durant trois jours²⁰ et que l'eau du premier bain doit être jetée à part. Aucune personne non-chrétienne, fût-elle sa propre nourrice, ne peut toucher le néophyte avant qu'il n'ait pris son premier bain*.

20. D'après Moïse Bar-Képho (?), le baptisé devait attendre sept jours avant de pouvoir se laver, (P. HINDO, *op. cit.*, p. 140,) ce qui correspond au laps de temps après lequel a lieu la cérémonie de la déposition de la couronne, cérémonie qui n'est pas mentionnée par Mar Ivanios, mais qui se trouve dans le rituel de Pampakuda, édition de 1950, p. 61.

* Rapprocher cet usage de celui qui est encore en vigueur dans plusieurs régions de la Syrie, tant orientale qu'occidentale, et où le prêtre, après avoir administré le baptême, recommande aux parents de veiller à ce que la chemise du baptisé, celle-là même que l'officiant lui a fait revêtir après l'avoir oint avec le saint Myron, ne soit pas lavée, la première fois, avec le reste du linge de l'enfant, mais à part ; l'eau qui a servi à ce premier lavage doit être, soit versée dans un trou creusé dans la terre, soit jetée sur un rocher où elle sera bue par le soleil, ou en tout autre endroit où elle ne risque pas d'être foulée aux pieds.

Pour ceux qui connaissent l'Orient, et surtout les Eglises Orientales, les raisons qui ont donné naissance à ces usages sont obviees. Le corps du petit Indien qui vient d'être baptisé est encore imprégné du Saint Chrême dont il sort de recevoir l'onction ; la chemise qu'a revêtue le petit Syrien après son baptême a été, elle aussi, en contact avec le saint Myron ; elle doit donc être tenue, jusqu'à son premier lavage, comme un objet digne de respect. C'est que les Syriens ont une vénération pour le saint Myron, que ne connaissent pas les Occidentaux. Certains de leurs auteurs n'ont pas hésité à le comparer à l'Eucharistie ; leur pontifical le considère comme « *causa et perfectio omnium donorum* ». Bar Hebraeus va jusqu'à écrire, dans son *Livre des Rayons* : « Saint Denys a proclamé que le Myron divin et les saints Mystères (= l'Eucharistie) sont égaux dans leur dignité » ; et le grand maphrien va encore plus loin, puisqu'il proclame (mais il n'est suivi en cela que par quelques membres de son Eglise) la supériorité du Myron sur l'Eucharistie : « Quant à la raison pour laquelle le Myron est supérieur, c'est parce qu'il symbo-

Ajoutons quelques remarques générales tirées des rubriques publiées par Mar Ivanios²¹.

Le baptême des catéchumènes du sexe masculin doit précéder celui des catéchumènes de l'autre sexe. L'eau baptismale dont on s'est servi pour les premiers, ne peut servir aux seconds. Lorsqu'il y a baptême simultané de catéchumènes des deux sexes, le célébrant prélèvera de l'eau baptismale, entre la fin de la commixtion du chrême et de l'eau, et l'ultime prière de consécration de l'eau baptismale. Aussitôt après le baptême des catéchumènes mâles, on laissera s'écouler l'eau dont on s'est servi, et on la remplacera par l'eau prélevée auparavant. Mar Ivanios ne dit pas si le prêtre doit prononcer de nouveau la dernière prière de consécration, mais il me semble que la chose est sous-entendue.

Mar Ivanios a aussi prévu le cas où le prêtre devra abrégé le service baptismal. Dans ce cas, le célébrant pourra omettre la partie préparatoire, construite sur le modèle de l'avant-messe syrienne, avec *proïmion*, *sedro*, épître, évangile, et les hymnes qui les accompagnent. S'il y a danger de mort, le prêtre procède immédiatement au baptême, supprimant toutes les cérémonies du rituel. Peut-être faut-il mettre en relation avec pareilles éventualités une autre autorisation, celle de conserver de l'eau baptismale. Mar Ivanios précise qu'on doit se servir, dans ce cas, d'un récipient bien fermé. Quand vient le moment d'utiliser l'eau ainsi conservée, on peut n'en prendre que

Jise l'humanité et la divinité de Notre Seigneur et parce qu'il est consacré par le grand pontife (l'évêque ou le patriarche). C'est pour cela qu'il est plus élevé et plus noble que le *Qurbân*, car le *Qurbân* symbolise (figure) l'humanité de Notre-Seigneur seulement ; de plus, un simple prêtre suffit pour le consacrer ». (V. P. HINDO, *op. cit.* p. 33). N. D. L. R.

21. Mar Ivanios parle aussi de l'usage de la langue vulgaire, mais de façon assez imprécise. Il maintient l'emploi exclusif du syriaque pour les formules d'exorcisme, les consignations, la formule baptismale et celle de la consignation avec le Saint Chrême. On a l'impression que, pour le reste des prières et des hymnes, l'usage du Malayalam est permis. En fait, le syriaque est encore le plus souvent employé, surtout par les catholiques.

deux onces et leur ajouter la quantité d'eau naturelle nécessaire pour le baptême. Dans ce cas, il n'y a pas de consécration de l'eau baptismale précédant le baptême proprement dit. Il faut donc croire que Mar Ivanios a prévu une réserve d'eau consacrée, pour les cas de nécessité ou de danger de mort. Il ajoute d'ailleurs que l'on ne peut conserver l'eau baptismale de cette façon que pour peu de temps ²².

Au sujet de la confirmation, le regretté prélat affirme que le prêtre doit avoir l'autorisation de l'évêque pour confirmer, non seulement les adultes, mais même les enfants. Nous sentons ici une influence de la législation latine. En fait, cette rubrique, qui n'est guère en accord, ni avec les lois liturgico-canoniques des Eglises Orientales, ni avec leur pratique constante, est restée lettre-morte.

Quant au jour réservé plus particulièrement au baptême, Mar Ivanios n'en dit rien. Nous avons constaté sur place que l'on baptise de préférence le dimanche matin. Nous n'avons pas non plus rencontré de précisions au sujet de l'emplacement des fonts baptismaux, mais les Syro-Malankars, tant catholiques que dissidents, sont restés fidèles à la tradition syrienne. Ils placent les fonts à l'intérieur du *gastrômo*, dans le côté sud ²³.

*
**

Il nous reste à dire quelques mots des coutumes

22. Sur ce point, il est difficile de savoir si l'archevêque a été influencé par les usages latins ou s'ils a simplement adapté aux circonstances locales la tradition syrienne. En effet les canonistes syriens permettent de conserver l'eau consacrée un ou deux jours, mais dans les fonts baptismaux. V. P. HINDO, *op. cit.*, p. 8. Je n'ai guère l'impression que les prêtres du rite fassent souvent usage de cette autorisation.

23. Ce qui est d'ailleurs conforme à la tradition syrienne ; cfr. les témoignages de Bar Hebraeus, cité par P. HINDO, *op. cit.*, p. 14. Badger a aussi publié le plan de deux églises syriennes de la Mésopotamie : Mar Behnam et Mar Mattai, et on y trouve le baptistère au même emplacement qu'au Malabar, *op. cit.*, vol. I, p. 95, ill.

sociales particulières aux Syriens du Malabar, coutumes qui tendent de nos jours à disparaître.

Chez les plus riches, on fait manger au nouveau-né un mélange fait de poudre d'or, de poudre d'iris (*Acorus Calamus*, un remède de la médecine ayouur-védique) et de miel. Autrefois, le bébé, dès sa naissance, s'entendait murmurer le nom de Notre-Seigneur, *Maran Yeschuc Mschiha* (Notre-Seigneur Jésus-Christ) et son futur nom de baptême. Apparemment cette pratique n'existe plus qu'à Thiruvancode, la paroisse syrienne qui était autrefois la plus méridionale de toutes.

Quelques mois après sa naissance, le bébé recevait son premier riz, bouilli d'après un rit assez spécial et semblable à celui des Brahmanes locaux. D'ailleurs, comme ces derniers, l'enfant syrien appelle son père *Appan*, et non *Achan*, qui est réservé aux autres castes, et aux prêtres.

Il n'y a pas très longtemps, le baptême était suivi de l'investiture avec le *pûnûl*, ou cordon sacré, comme les Brahmanes. Ce n'est plus qu'à Thiruvancode que cette coutume est encore conservée. Le cordon n'était qu'imposé à l'enfant. Il ne le portait en fait qu'après l'âge de 11 ou 12 ans. Autrefois, comme les hindus, les enfants syriens avaient la tête complètement rasée, à l'exception d'une touffe de cheveux, le *koudouma*²⁴.

E. R. HAMBYE, S. J.

Kurseong (Inde).

24. Détails empruntés à l'article du P. PLACIDE DE ST-JOSEPH, T. O. C. D., *The Social and Socio-Ecclesiastical Customs of the Syrian Christians of India*, in *Eastern Churches Quarterly*, 7, (1947), p. 223.

LE NOM D'APÔTRES A-T-IL ÉTÉ DONNÉ AUX DOUZE PAR JÉSUS

« Apôtre », dérivé du mot grec *apostolos*, est un terme caractéristique du langage chrétien. Pour s'imposer à la chrétienté, ce terme a dû bénéficier de l'autorité que lui conférait l'usage d'une Eglise de langue grecque qui fût toute proche des origines et dont la langue fût susceptible de faire loi dans toutes les Eglises. Cette Eglise privilégiée, on le reconnaît généralement¹, ne peut être que la grande Eglise d'Antioche, celle-là même qui nous a également donné notre nom de « chrétiens » (Act. 11, 26). Rien ne pouvait faire prévoir la fortune du nom d'apôtre dans le christianisme. Ce n'était pas un terme biblique : *apostolos* ne se rencontre qu'une seule fois dans la version des LXX² ; et pas davantage un terme courant dans l'hellénisme, qui se serait imposé de lui-même pour rendre le terme araméen qu'il se charge de traduire³.

1. Cf. K. H. RENGSTORF, art. ἀποστέλλω, ἀπόστολος, dans G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, T. I, p. 397-448 (voir p. 436) ; K. LAKE, *The Twelve and the Apostles*, dans F.J.F. JACKSON-K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, I, T.V., Londres 1933, p. 37-59 (voir p. 50) ; A. WIKENHAUSER, art. *Apostel*, dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, T. I, col. 553-555 ; E. LOHSE, *Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates*, dans la *Theologische Zeitschrift*, 1953, T. IX, p. 259-275 (voir p. 267).

2. 3 Regn. 14, 6.

3. Sur l'emploi du mot dans le monde grec, voir principalement RENGSTORF, art. cit., p. 406-408 ; H. MOSBECH, *Apostolos in the New Testament*, dans *Studia Theologica*, T. II, 1948 (pu-

Quand Mgr Khouri-Sarkis nous demande d'exposer les données de l'Evangile sur la question de savoir si Jésus a donné aux Douze le nom d'Apôtres, ce n'est évidemment pas la fortune du mot *apostolos* qui l'intéresse, mais, sans équivoque possible, il s'agit du nom araméen qui a pu se traduire par *apostolos*. La question est donc celle-ci : Jésus a-t-il fait du terme *cheliha'* une désignation spécifique des Douze ? Les textes de l'Evangile permettent-ils d'établir que Jésus a réservé aux Douze un titre de ce genre ?

La question n'est pas nouvelle, mais on n'est pas d'accord sur la réponse à lui donner.

Certains auteurs estiment que l'examen des textes conduit à une réponse négative. C'était l'avis, il y a cinquante ans, d'un critique éminent, Mgr Batiffol : « La constance des témoignages qui parlent des douze ne permet pas de douter que ce choix de douze disciples n'ait été vraiment fait par Jésus en personne, conformément au récit des trois Synoptiques. Il reste seulement improbable que dans la langue de Jésus ils aient porté un autre nom que celui de disciples : les douze ont tenu leur mission de Jésus, et leur nom d'apôtres, de la première génération chrétienne »⁴. On ne peut être plus formel. Plus près de nous, Mgr Cerfaux arrive à des conclusions analogues. Parlant de Mat. 10, 2, il remarque : « Il est à peu près certain qu'une rédaction évangélique primitive (Mg dans un état ancien) n'employait que la dénomination οἱ μαθηταί (« les disciples ») pour les Douze. C'était ainsi qu'on les désignait avant la mort de Notre-Seigneur. La communauté primitive s'est habituée à dire οἱ δώδεκα (« les Douze »), puis οἱ ἀπόστολοι (« les apôtres ») et enfin οἱ δώδεκα

blié en 1950), p. 166-200 (voir p. 166-169) ; W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 4^e éd., Berlin, 1952, col. 180-182.

4. P. BATIFFOL, *L'Apostolat*, dans la *Revue Biblique*, 1906, nouv. sér., T. III, p. 520-532 (voir p. 530). Du même auteur, voir l'art. *Apôtres* dans le *Dict. Apolog. de la Foi Cath.*, T. I, col. 251-261 (cf. 257).

ἀπόστολοι (« les douze apôtres »). Il est naturel que les habitudes chrétiennes aient réagi sur les formules de l'évangile, y introduisant, surtout dans notre section (celle de la mission de Galilée), le vocabulaire postérieur »⁵.

Ces explications ne sont pas admises par tous les critiques. Parmi ceux qui croient pouvoir faire remonter l'emploi du terme *apostolos* (ou *cheliha'*) jusqu'à Jésus lui-même, le plus considérable aujourd'hui est sans doute K. H. Rengstorf, auteur de l'article Ἀπόστολος dans le dictionnaire de Kittel. Soulignant que les évangélistes emploient le mot ἀπόστολος en rapport étroit avec le verbe ἀποστέλλω et témoignent ainsi d'une époque où ἀπόστολος n'était pas encore un titre spécifique, Rengstorf conclut : « Il est difficile de mettre en doute que l'expression ἀπόστολος remonte à Jésus, non sans doute sous sa forme grecque, mais dans son présumé araméen *cheliha'*... On peut être certain que non seulement l'apostolat remonte à Jésus quant à sa réalité, mais aussi que le nom d'apôtre lui-même a déjà été employé par lui »⁶. Il importe cepen-

5. L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 1951, T. XXVII, p. 369-389 ; 1952, T. XXVIII, p. 629-647 ; reproduit dans le *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, T. I, p. 425-469 (voir p. 455). Conclusions analogues chez H. von CAMPENHAUSEN, *Der urchristliche Apostelbegriff*, dans *Studia Theologica*, T. I, 1947 (1948), p. 96-130 : « Bei dieser Quellenlage, ist es dann aber kaum angängig, Jesus selbst zum Schöpfer des christlichen Apostelbegriffs zu machen, mag die Einsetzung der Zwölf als solche auch, wie ich glaube, historisch sein. Es ist vielmehr so, dass Lukas in seinem Bericht einfach dem späteren Sprachgebrauch gefolgt ist und ihn dann irrtümlich auf Jesus selber und in die Zeit seines irdischen Lebens zurückgeführt hat » (p. 105). De même H. MOSBECH : « Any evidence is therefore not to be found neither in Mark nor in Matthew, that the term ἀπόστολος was current during the lifetime of Jesus ; and the fact that is found several times in the gospel of Luke does merely indicate the usages of a later time. But even if the word cannot be traced up to the time of Jesus, we cannot take it for granted that the narration of Jesus despatching his twelve disciples on a missionary journey must be unhistorical » (*art. cit.*, p. 184-185).

6. *Art. cit.*, p. 429. On hésite à citer à côté d'études exé-

dant de noter que, pour notre auteur, si Jésus a employé le mot, ce n'est pas dans le sens précis qu'il aurait plus tard, quand il désignerait ceux qui gouvernent l'Eglise ; dans l'Evangile, les disciples deviennent apôtres au moment où Jésus leur confie une mission particulière, et rien que pour la durée de cette mission. En « envoyant » ses disciples prêcher en Galilée, Jésus fait d'eux des « envoyés » ἀποστολοι ; mais, leur mission achevée, les disciples reviennent auprès de Jésus et cessent d'être « apôtres » comme d'en porter le nom. *Apostolos* se prend donc ici au sens très général « d'envoyé ». On nous invite d'ailleurs à rattacher le mot à l'usage des *chelihin* dans le judaïsme : aux missions temporaires, d'un objectif limité, que l'on confiait à des « envoyés » ⁷.

gétiques l'article du P. MEDEBIELLE, *Apostolat* (Dict. de la Bible, Suppl., T. I, col. 533-588). Ce n'est pas que la pensée de l'auteur soit équivoque : « On peut donc tenir l'indication de saint Luc (6, 13) pour pleinement historique, non seulement quant à la substance du fait, mais quant aux circonstances : c'est Jésus lui-même qui a donné aux Douze le nom d'apôtres, et cela quand il les appela pour la première fois auprès de lui... En résumé, il résulte de l'affirmation formelle de saint Luc que le nom d'apôtres a été donné aux Douze par Notre-Seigneur lui-même, comme à Simon celui de Pierre. En outre, Jésus leur a probablement conféré ce titre dès le moment de leur élection, pour leur apprendre qu'il les destinait à devenir un jour ses envoyés... En dépit des faits que nous venons d'établir, toute une école de critiques indépendants s'inscrit en faux contre l'origine évangélique du titre d'apôtre... » (col. 545-546). L'école des « critiques indépendants », à laquelle le P. Medebielle s'en prend, est représentée dans son article par R. SCHVETZ, *Apostel und Jünger* (Giessen, 1921) ; l'auteur cite et réfute l'opinion de Schütz d'après laquelle l'emploi du mot « apôtre » chez Matthieu et Marc serait dû à l'influence de Luc. Thèse insoutenable, en effet. Mais l'erreur de son adversaire ne suffit pas à donner un fondement solide aux affirmations du P. Medebielle, non plus que l'épithète « d'indépendants » décochée à qui ne pense pas comme lui. Tout cela ne remplace pas un examen critique des textes, ce dont l'auteur ne semble guère avoir idée.

7. Le nom de *chelihin* (hebr. *cheluhim*) n'est attesté que pour une date plus tardive : à fortiori, les bases font défaut pour penser que les *chelihin* juifs portaient le nom

Devant la divergence des explications, force nous est de retourner aux textes. Ils ne sont pas nombreux ; il est donc assez facile de les examiner d'un peu près. Le mot *apostolos* ne se rencontre qu'une fois chez Matthieu (10, 2) et une fois chez Marc (6, 30) ; il est plus fréquent dans l'évangile de Luc, où on le relève six fois (6, 13 ; 9, 10 ; 11, 49 ; 17, 5 ; 22, 14 ; 24, 10)⁸. Toute la question tourne

d'*ἀπόστολοι* dans le monde grec. Si le mot n'y est pas, il faut cependant reconnaître que l'institution des *chelihi*, telle que les écrits rabbiniques la supposent, semble exister déjà, au moins d'une certaine manière, à l'époque du Nouveau Testament. N'est-ce pas comme *cheliha'* que Paul part pour Damas, muni de lettres officielles, afin de s'emparer des disciples de Jésus (Act. 9, 2 ; 22, 5 ; 26, 12) ? A l'arrivée de Paul à Rome, les Juifs de cette ville lui disent n'avoir reçu d'avis à son sujet par aucun *cheliha'* (Act. 28, 21). L'Eglise primitive s'inspire des mêmes usages, par exemple quand l'Eglise d'Antioche fait de Barnabé et Paul ses délégués (Act. 11, 30 ; 13, 3 et 14, 26-27 ; 15, 2) ou quand l'assemblée de Jérusalem envoie Barsabbas et Silas à Antioche (Act. 15, 22-33). Ces faits, et d'autres semblables, permettent de donner une certaine vraisemblance à l'hypothèse suivant laquelle Jésus non seulement a confié à ses disciples des missions dans lesquelles ils étaient ses « envoyés », mais encore leur a donné le nom qui correspondait assez naturellement à cette situation.

8. Le mot est très fréquent dans les Actes : on l'y trouve 28 fois, mais seulement dans la première moitié du livre (dernier exemple 16, 4). Le mot désigne les Douze qui, dans les tout premiers temps, dirigent la communauté de Jérusalem. Il est particulièrement intéressant de remarquer la facilité avec laquelle Luc emploie ce terme dans les trois petits sommaires rédactionnels qui décrivent la vie de la communauté de Jérusalem (2, 42. 43 ; 4, 33. 35 ; 5, 12). D'une manière générale, d'ailleurs, l'emploi du mot dans les onze premiers chapitres se cantonne dans les passages rédactionnels. Il s'agit manifestement d'un vocable cher à Luc. Le cas est un peu différent pour 15, 2. 4. 6. 22. 23 ; 16, 4 : six fois la même expression « les apôtres et les anciens ». Cette expression relève de la source utilisée par Luc. Enfin 14, 4 et 14 appliquent le terme « d'apôtres » à Barnabé et à Paul lors de leur premier voyage missionnaire. Luc ne donnant jamais ailleurs le titre d'Apôtre à saint Paul, on peut se demander si le mot est pris dans son sens fort : dans le contexte, en effet, Luc a fortement souligné le

autour de ces textes, à propos desquels nous aurons à parler des principaux emplois du verbe ἀποστέλλω. Signalons, pour ne plus y revenir, que Jean emploie, une fois le mot *apostolos*, lui aussi, mais d'une manière qui ne concerne pas directement les Douze. Il s'agit du proverbe : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé » (13, 16). Le parallélisme des deux membres indique suffisamment que le mot « envoyé » doit se prendre dans un sens tout à fait général, comme le mot « serviteur ». Traduire *apostolos* par « apôtre » serait manifestement forcer le sens du mot⁹.

I. — AUX ORIGINES DE L'ÉGLISE.

Les paroles de Jésus nous sont parvenues à travers la communauté primitive : c'est là qu'on les répétait, c'est là aussi qu'on les mettait en pratique.

Pour connaître la Communauté primitive notre témoin le plus ancien et le moins contestable est assurément saint Paul. Quand, dans ses épîtres, il fait allusion aux usages de Jérusalem ou reprend les manières de parler en vigueur dans la Ville sainte, nous sommes assurés d'avoir affaire à un renseignement de toute première valeur. Le récit des Actes est plus tardif, malgré la précieuse documentation qu'il reflète ; il dénote une stylisation qui oblige à s'en

fait que Barnabé et Paul ont été envoyés en mission par l'Eglise d'Antioche, dont ils sont ainsi les délégués. Dans ce cas, Luc ne leur appliquerait pas le titre dans le sens où il l'applique aux Douze. Notons enfin que, si Luc évite d'employer le nom d'Apôtre pour désigner saint Paul, il ne l'en présente pas moins, dans les trois récits qu'il donne de sa vocation, comme celui qui a été « envoyé » par le Seigneur Jésus (9, 7 ; 22, 21 ; 26, 17).

9. Ce proverbe serait un nouveau témoignage de la pratique juive des *chelihin* à la période néotestamentaire. Notons que, dans l'Evangile, le proverbe se présente sous plusieurs formes différentes : Mat. 10, 24 : « Le disciple n'est pas au-dessus de celui qui l'instruit, ni le serviteur au-dessus de son maître » ; Jo., 15, 20 : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître » ; Luc 6, 40 : « Le disciple n'est pas au-dessus de celui qui l'instruit ». Sur Jo. 13, 16, voir H. von CAMPENHAUSEN, *art. cit.*, p. 101, K. H. RENGSTORF, *art. cit.*, p. 421-422.

servir avec un certain discernement. Avant de passer à l'examen des textes évangéliques qui, au moins dans leur état actuel, sont eux aussi postérieurs aux épîtres, il sera donc bon de jeter un rapide coup d'œil sur ce que Paul peut nous apprendre de l'emploi du titre « d'apôtre » à Jérusalem durant les premières années de l'Eglise.

Deux constatations s'imposent : 1° le titre « d'apôtre » est donné aux Douze, mais pas à eux seulement ; 2° l'apôtre apparaît essentiellement comme un témoin officiel du Christ ressuscité. Ces données ont fait récemment l'objet de recherches consciencieuses de la part de Dom Ambroise Verheul¹⁰ ; il ne sera donc pas nécessaire de nous attarder.

1° *Le nombre des apôtres.* Dans 1 Cor. 15, 5-7, saint Paul parle des apparitions du Christ ressuscité. Les deux premières ont eu lieu en faveur de Pierre et des Douze : « Il s'est montré à Céphas, puis aux Douze » (v. 5). Les deux dernières (sans compter celle du chemin de Damas) se sont produites en faveur de Jacques et de tous les apôtres : « Ensuite il s'est montré à Jacques, puis à tous les apôtres » (v. 7). Les Douze, nous les connaissons ; mais « les apôtres », « tous les apôtres », qui sont-ils ? Le parallélisme des deux phrases invite à penser que Jacques fait partie du groupe des apôtres, comme Pierre du groupe des Douze. Sur l'identité de Jacques, aucun doute : c'est le « frère du Seigneur », qui était alors à la tête de l'Eglise de Jérusalem. Que ce Jacques fût apôtre, le sens le plus naturel de Gal. 1, 19 le suggère également : « Je ne vis aucun autre apôtre, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur ».

10. A. VERHEUL, *De moderne exegese over ἀπόστολος*, dans *Sacris Erudiri*, T. I, 1948, p. 380-396 ; *Id.*, *Kent Sint Paulus buiten « de Twaalf » nog andere apostelen*, dans *Studia Catholica*, 1947, T. XXII, p. 65-75 ; 1948, T. XXIII, p. 147-157 ; 217-229 ; *Id.*, *In de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip : Proeve van een verklaring van II Cor., X — XIII*, dans *Sacris Erudiri*, T. II, 1949, p. 5-43 ; *Id.*, *Apostolaat en Verrijzenis : Onderzoek naar de inhoud van het apostelbegrip in I Cor.*, dans *Studia Catholica*, 1951, T. XXVI, p. 171-184.

Ce Jacques auquel on reconnaissait le titre d'apôtre était-il un des Douze ? Une tradition très répandue, et qui a encore ses partisans, l'identifie avec celui que les listes des Douze appellent Jacques d'Alphée ou Jacques le Petit. Mais cette identification ne paraît pas devoir être acceptée¹¹. Non seulement elle n'a pas d'appui valable dans aucune indication du Nouveau Testament, mais elle semble se heurter à la manière dont les évangélistes distinguent, comme deux groupes différents, le groupe des douze disciples et celui des frères de Jésus (cf. Marc 3, 31; Act. 1, 14; Jo. 2, 12; 7, 5)¹².

Il est bon d'ajouter que Jacques ne semble pas avoir été le seul des frères du Seigneur auquel on attribuait le nom d'apôtre. 1 Cor. 9, 5 paraît suggérer que ce fut le fait de plusieurs : « N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une sœur, comme les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas ? » Il s'agit des prérogatives apostoliques auxquelles Paul estime avoir droit : que viendrait faire la mention des frères du Seigneur dans ce contexte, s'ils n'étaient pas, eux aussi, des apôtres¹³ ? Les droits de Paul sont les mêmes que ceux des autres

11. La thèse de la distinction des deux personnages, généralement admise dans les milieux protestants, a mis plus de temps à prévaloir chez les exégètes catholiques. Parmi les partisans de cette thèse, il convient toujours de citer au premier rang le savant bollandiste J. STILINCK, avec sa copieuse *Dissertatio de fratribus Domini, qua quaeritur an ullus ex illis fuit inter Apostolos duodecim* (*Acta Sanctorum, Septembris VI*, Paris et Rome 1867, p. I-XXII). A une date plus récente, voir les articles des PP. A. MALVY et St. LYONNET dans les *Recherches de Science religieuse*, 1918, T. VIII, p. 122-131 ; 1939, T. XXXIX, p. 335-351 ; J. BONSIIVEN, *Dict. de la Bible, Suppl.*, IV, p. 783-795 ; les manuels du P. P. GAECHTER (1938), A. WIKENHAUSER (1953), et J. HUBY dans l'*Initiation biblique* ; le commentaire sur l'Épître de Jacques par O. BARDENHEWER (1928), et celui de R. LECONTE (1953) ; les commentaires de J. HUBY et de OSTY sur la 1^{re} aux Corinthiens ; parmi bien d'autres noms notons encore celui de notre maître, Mgr CERFAUX (*La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2^e éd., Paris, 1948, p. 192).

12. Cf. A. VERHEUL, *Kent Sint Paulus...*, p. 67-70.

13. A. VERHEUL, *ibid.*, p. 73-74.

apôtres, en particulier les frères du Seigneur, et le premier de tous les apôtres, Pierre. Pierre, un des Douze, fait partie du groupe des apôtres ; mais en font également partie, semble-t-il, les frères du Seigneur, qui ne sont pas du nombre des Douze.

Ces indications convergentes confirment l'interprétation naturelle de 1 Cor. 15, 7 : Jacques, frère du Seigneur, est un des apôtres, sans être pourtant l'un des Douze¹⁴. Paul continue d'ailleurs (v. 8-9) en se mettant

14. C'est aussi l'interprétation de K. H. RENGSTORF, *art. cit.*, p. 422 ; H. MOSBECH, *art. cit.*, p. 181 ; J. MUNCK, *Paul, the Apostles and the Twelve*, dans *Studia Theologica*, T. III, 1949 (1950), p. 96-110 (voir p. 105). E. LOHSE (*art. cit.*, p. 269-271) défend une explication différente. Il faut distinguer, dit-il tout d'abord, deux parties dans le texte de 1 Cor. 15, 3-8 : dans les versets 3 à 5 Paul ne fait que citer une vieille formule traditionnelle ; à partir du v. 6 le style et le vocabulaire ne sont plus les mêmes, c'est Paul qui reprend la parole. Les v. 6-8 ne se présentent donc plus comme une formule traditionnelle. Ces remarques sont parfaitement recevables, comme l'ont montré les travaux récents de J. JEREMIAS, *Die Abendmahlworte Jesu*, 2^e éd., Goettingue, 1949, p. 95-97 ; J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, p. 54-56 ; E. LICHTENSTEIN, *Die älteste christliche Glaubensformel*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1950-51, T. LXIII, p. 7-74 ; K. H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu : Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, 2^e éd., Witten, 1954 (cf. p. 101-105) ; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht : Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnloos Jesu Christi*, Goettingue, 1955, p. 113s. 131s. — Seconde constatation, non moins incontestable : à partir du v. 8 Paul se compare aux apôtres pour se déclarer le dernier en regard de ces personnages qui jouissent de l'autorité la plus élevée. Il n'entre pas dans la manière de Paul de se reconnaître « le moindre des apôtres » s'il donne à ce mot « apôtre » une acception très large, englobant par exemple tous les prédicateurs itinérants. Si Paul accepte d'être le dernier, ce n'est pas vis-à-vis de n'importe qui ! Il n'est le dernier que parmi ceux auquel le Christ ressuscité a confié la direction de l'Eglise. — Tout cela est fort juste. Mais nous ne suivons plus l'auteur quand il conclut : « les « apôtres » du v. 7 doivent donc être identifiés avec les « Douze » du v. 5. Le v. 5 nous transmettrait la désignation palestinienne, le v. 7 une désignation plus

lui-même sur les rangs : par l'apparition de Damas il a été adjoint, comme après coup, au groupe des apôtres, sans évidemment faire jamais partie du groupe des Douze. La dernière apparition de Jésus semblait avoir clos définitivement le nombre des apôtres (« tous les apôtres ») ; l'apparition supplémentaire dont Paul fut gratifié oblige à l'inclure, lui aussi, dans le groupe¹⁵.

Ce n'est pas encore tout. Parmi les apôtres il n'y a pas seulement Pierre et les Douze, Jacques et les frères du Seigneur, et finalement Paul ; il y a encore Barnabé, sans qu'il apparaisse clairement à quel titre il mérite le nom d'apôtre. Dans le passage de 1 Cor. 9 où il revendique la plénitude des prérogatives apostoliques, Paul, après avoir parlé de la manière de faire des « autres apôtres » (v. 5), ajoute : « Serions-nous les seuls, Barnabé et moi, à être privés du droit de ne pas travailler ? » Cette mention de Barnabé ne s'explique que si le titre d'apôtre lui est également reconnu¹⁶.

récente pour désigner les mêmes personnages. Le texte permettrait ainsi de saisir sur le vif l'évolution de la terminologie : la vieille expression de Jérusalem, « les Douze », aurait fait place, dans la chrétienté helléno-chrétienne, à une expression nouvelle : « les apôtres ». L'hypothèse, nous le reconnaissons volontiers, est ingénieuse. Mais elle se heurte aux textes, à ce qu'ils nous disent de Jacques et des autres frères du Seigneur, voire de Barnabé. Il est des apôtres qui ne sont pas les Douze. En revanche, il est parfaitement exact qu'on n'a pas le droit d'étendre indéfiniment cette notion d'apôtres, de l'appliquer, par exemple, à tous les missionnaires. I Cor. 15 montre qu'il s'agit d'un petit groupe bien précis, dont tous les membres ont vu le Christ ressuscité, et qui jouissent dans l'Eglise d'une autorité incontestée. Parmi eux, Paul veut bien compter comme le dernier, mais *inter pares*.

15. Sur tout ceci, cf. VERHEUL, *loc. cit.*, p. 70-72.

16. Cf. A. VERHEUL, *loc. cit.*, p. 74-75. L'auteur envisage ensuite le cas d'Andronicus et Junias (Rom. 16, 7), de Silvain et Timothée (1 Thess. 2, 5-7), de Sosthène et Apollos (1 Cor. 4, 9). Pour les quatre derniers, aucune difficulté à montrer que rien ne permet de leur attribuer le titre d'apôtres. Le cas de Rom. 16, 7 est plus délicat. Notre confrère estime que l'expression par laquelle Paul qualifie les deux personnages doit se

Il ressort de ces textes que le groupe des apôtres, auxquels la chrétienté primitive reconnaît des prérogatives toutes particulières, est plus large que le groupe des Douze. Le nom d'apôtre n'est pas exclusivement réservé aux Douze. Ce qui amène naturellement à se demander s'il est tellement certain qu'il fut un temps où le titre n'appartenait qu'aux Douze et devait les distinguer de tous les autres disciples ¹⁷.

2° *L'Apostolat et la Résurrection*. Pour être apôtre, à la manière dont le comprend saint Paul et dont on le comprend autour de lui, une condition essentielle est d'avoir vu le Christ ressuscité. L'apôtre est un témoin de la Résurrection, et pour témoigner il doit avoir vu ¹⁸. Nous nous sommes déjà arrêtés au texte de 1 Cor 15, 7, qui est formel : le Christ ressuscité s'est montré à « tous les apôtres », leur apparaissant un jour qu'ils étaient réunis. *Tous* les apôtres l'ont donc vu. Et si Paul, après coup, a pu s'adjoindre à leur groupe, c'est parce que le Seigneur s'est montré à lui sur le chemin de Damas (v. 8-9). Il ne semble pas qu'on ait donné le nom d'apôtres à tous ceux qui avaient vu le Christ ressuscité, par exemple aux cinq cents frères de 1 Cor. 15, 6 ¹⁹ ; mais on ne concevait pas qu'il pût y avoir un apôtre auquel Jésus ne se serait pas manifesté après sa résurrection.

D'autres textes supposent la même conception. Le passage sur les prérogatives apostoliques — nous en avons déjà parlé — commence par la question (1 Cor. 9, 1) : « Ne

comprendre : « distingués de la part des apôtres », et non : « distingués parmi les apôtres ». L'argumentation est solide, appuyée sur de bons parallèles : Euripide, *Hécube*, 379 ; *Hippolyte*, 103 ; Platon, *Protagoras*, 337 b. 343 c ; Thucydide, II, 64. Il y a donc lieu de mettre sérieusement en doute l'appartenance d'Andronicus et de Junias au groupe des apôtres.

17. Suivant l'opinion de A. MEDEBIELLE, *art. cit.* col. 546.

18. Sur cette question, voir principalement A. VERHEUL, *Apostolaat en Verrijzenis* ; K. H. RENGSTORF, le paragraphe *Der urchristliche Apostolat als Gabe des Auferstandenen*, *Theologisches Wörterbuch*, I, p. 431-438.

19. RENGSTORF (p. 431-432) le souligne à juste titre.

suis-je pas apôtre ? N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? » Les deux choses vont ensemble : être apôtre, avoir vu Jésus ressuscité dans sa gloire de Seigneur²⁰. Même implication dans le début de l'Épître aux Galates. « Paul, apôtre non de par les hommes, ni par intermédiaire d'homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts... Lui qui, m'ayant appelé par sa grâce, a jugé bon de me révéler son Fils pour que je l'annonce aux païens... » (Gal. 1, 1. 15-16)²¹. Même idée encore dans l'adresse de l'Épître aux Romains : Jésus-Christ, notre Seigneur, a été, par sa résurrection d'entre les morts, constitué Fils de Dieu²², et c'est de lui que Paul a reçu sa charge apostolique ἀποστολή : Rom. 1, 4-5.

Il n'y a d'apôtre que celui qui a vu le Christ ressuscité. Le rapport est explicité au début des Actes : si l'apôtre doit avoir vu, c'est qu'il doit être « témoin » de la résurrection (Act. 1, 22). Ajoutons que, pour rendre ce témoignage, il doit avoir reçu l'Esprit d'une manière toute particulière (1, 8). C'est ce qui se fit le jour de la Pentecôte pour les apôtres dont Luc a pris soin de donner la liste avant de raconter l'événement : il y avait là, réunis dans la prière et dans l'attente de l'Esprit, les Douze, les femmes avec Marie mère de Jésus²³, et les frères de Jésus (1, 13-14).

Tous les apôtres ont vu le Christ ressuscité, mais tous ceux qui ont vu le Christ ressuscité ne sont pas nécessairement apôtres. Que faut-il de plus ? Tous les textes suggèrent la même réponse : sont apôtres ceux qui ont reçu du Christ ressuscité une mission. Les récits que les évangélistes nous ont laissé sur l'apparition de Jésus ressuscité à ses apôtres seraient à relire ici (Mat. 28, 16-20 ; Jo. 20, 19-23 ; Luc, 24, 36-49, continué par Act. 1, 6-8)²⁴.

20. Cf. A. VERHEUL, *art. cit.*, p. 172-173.

21. Voir aussi le v. 12.

22. Cf. M.-E. BOISMARD, « Constitué Fils de Dieu » (Rom., I, 4), *Revue Biblique*, 1953, T. LX, p. 5-17.

23. On n'imagine évidemment pas à cette époque que les femmes puissent être apôtres !

24. Act. 1, 6 ss. paraît bien continuer immédiatement le

Dans la forme où ils se présentent à nous, ces textes ne paraissent pas pouvoir remonter très haut dans la tradition. Mais pour le fond, abstraction faite des différences littéraires, leur accord sur le sens de cette apparition est si complet qu'il suppose une tradition commune très ancienne. L'intention du narrateur reste partout la même : mettre en valeur les paroles du Christ ressuscité ; c'est dans ces paroles que se trouve chaque fois la pointe de la péricope, et ce sont les paroles par lesquelles Jésus confie aux apôtres une mission universelle : « Allez, instruisez toutes les nations... » (Mat. 28, 19), « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jo. 20, 21). « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Act. 1, 8).

A lire ces récits, on a l'impression non pas que Jésus donne mission à ses apôtres à l'occasion de son apparition, mais qu'il leur apparaît précisément pour leur confier cette mission. C'est cela qui intéressait l'Eglise primitive

récit au point où il en était resté dans Luc 24, 49, cela malgré l'adjonction d'un épilogue à l'évangile (v. 50-53) et d'un prologue au Livre des Actes (v. 1-5). La rupture du récit en deux tronçons aboutit à mettre l'accent sur la recommandation que Jésus fait aux apôtres de rester à Jérusalem (Luc 24, 49). De la sorte l'évangile pourra s'achever (v. 53) sur une évocation du Temple qui fait inclusion avec le début du livre (1, 5 ss.). Mais cela pourrait donner le change sur la portée des déclarations du Christ ressuscité. On la voyait poindre dans les paroles du v. 47 : « Il fallait qu'en son nom la repentance en vue du pardon des péchés soit annoncée à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Et vous, vous êtes témoins de cela ». On retrouve la même chose dans Act. 1, 8, pour conclure l'entretien de Jésus avec les siens. C'est sur cette mission des apôtres que devait d'abord porter tout l'accent du récit, la recommandation de rester provisoirement à Jérusalem pour attendre la venue de l'Esprit ne devant être qu'un élément secondaire. Si l'Esprit vient, c'est pour permettre aux apôtres d'accomplir la mission qui leur est dévolue. Il est assez malheureux que la division introduite dans la narration aboutisse à souligner « Restez à Jérusalem », alors que l'important est la prédication à toutes les nations.

dans cet épisode. L'intérêt apologétique pour les preuves de la réalité physique de Jésus ressuscité ne vint qu'après²⁵. A l'origine, l'attention se portait sur les paroles du Seigneur qui avaient fondé l'état de choses dont l'Eglise vivait. Autrement dit, c'est à cette apparition du Christ ressuscité qu'on rattachait directement la mission reconnue aux apôtres dans l'Eglise.

Il n'en va pas autrement de l'apparition de Damas. Si le Fils de Dieu s'est manifesté à Saul le persécuteur, c'est pour faire de lui un porteur de l'Evangile (Gal. 1, 16). Les commentateurs soulignent à juste titre que les trois récits de l'événement dans les Actes ne sont nullement des récits de conversion mais des récits de vocation : « Voici pourquoi je te suis apparu : pour t'établir serviteur et témoin de la vision dans laquelle tu viens de me voir et de celles où je me montrerai encore à toi. C'est pour cela que je te délivrerai du peuple et des nations (païennes) vers lesquelles je t'envoie (ἀποστέλλω) : pour leur ouvrir les yeux, afin qu'elles reviennent des ténèbres à la lumière... » (Act. 26, 16-18)²⁶. Une autre fois, alors que Paul se trouvait dans le Temple, le Seigneur lui apparaît pour lui dire : « Hâte-toi, sors vite de Jérusalem... C'est au loin, vers les Gentils, que je veux t'envoyer (ἐξαποστελῶ) » (22, 21).

Il est donc essentiel pour les apôtres non seulement d'avoir vu le Christ ressuscité, mais d'avoir reçu de lui à ce moment une mission en vertu de laquelle ils sont ses témoins officiels, mission qui s'étend au monde entier et

25. Cette préoccupation apologétique est surtout accentuée chez Luc. Jésus donne trois preuves de la réalité de son corps : (1) il montre ses mains et ses pieds (pour faire voir les traces de la passion) ; (2) comme on doute encore, il invite les apôtres à le toucher ; (3) enfin l'argument décisif : Jésus mange. Cf. Luc, 24, 39 a. 39 b. 41-43 (repris dans Act. 1, 4 ; cf. 10, 41). Il est assez curieux de noter que ces trois preuves, données chez Luc au cours de la même apparition, se retrouvent chez Jean distribuées sur trois apparitions distinctes (Jo. 20, 20 ; 20, 27 ; 21, 9-13 : Jésus offre à manger, mais on ne dit pas qu'il mange lui-même).

26. Cf. 9, 15 et 22, 15.

ne peut être que permanente, fondant ainsi la place privilégiée qui leur est reconnue dans l'Eglise ²⁷.

Ce qu'on vient de dire montre qu'il y a un lien essentiel, spécifique, dans la conception de l'Eglise primitive, entre l'apostolat et la résurrection de Jésus. A supposer maintenant qu'il y ait eu des « apôtres » avant Pâques, on imagine difficilement qu'ils aient pu l'avoir été dans le sens précis où les premiers chrétiens entendaient le mot et la fonction.

Mais l'Evangile atteste-t-il vraiment l'emploi du nom d'apôtre durant la vie terrestre de Jésus ? C'est ce que nous devons examiner maintenant.

II. — LE TÉMOIGNAGE DE SAINT MARC.

Le ch. 6 de l'évangile de Marc s'ouvre sur le récit d'un séjour de Jésus dans sa ville de Nazareth (v. 1-6a). Une courte phrase le montre ensuite étendant son activité en Galilée : « Et il parcourait les bourgs à la ronde en enseignant » (6b). A leur tour, les Douze sont appelés à prendre part à cette activité missionnaire : « Et il appela les Douze à lui, et se mit à les envoyer (ἀποστέλλειν) deux par deux, leur donnant pouvoir sur les esprits impurs » (v. 7) ; suivent les recommandations faites par Jésus aux missionnaires (v. 8-11). La mission est résumée en quelques mots : « Et ils partirent et prêchèrent la repentance. Ils expulsèrent de nombreux démons ; ils faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et les guérissaient » (v. 12-13). On nous transporte alors tout à coup chez le roi Hérode : il entend parler de Jésus, se demande s'il ne serait pas Jean-Baptiste ressuscité (v. 14-17) ; et l'occasion est bonne de raconter en quelles circonstances Jean fut mis à mort par ce personnage (v. 17-29). Nous assistons ensuite au retour des missionnaires : « Et les apôtres (οἱ ἀπόστολοι) se rassemblent autour de Jésus et lui rapportent tout ce qu'ils ont fait et tout ce qu'ils ont enseigné » (v. 30). Puis Jésus, voulant leur permettre de se reposer, les entraîne à l'écart (v. 31-32).

27. Tout ceci est fortement souligné par RENGSTORF, *art. cit.*, p. 432-435.

Nous l'avons déjà dit, ce passage est le seul où le mot « apôtre » se rencontre dans l'évangile de Marc. Son emploi appelle quelques remarques.

(1) A noter d'abord la fonction du verset 30 dans le contexte²⁸. C'est un verset de transition. Après l'histoire de la mort de Jean-Baptiste, l'évangéliste reprend le récit où il l'avait laissé. Il le reprend dans le style et le vocabulaire qui lui sont propres. Le mot « apôtre » appartient donc à une soudure rédactionnelle. Normalement, nous ne devons pas nous attendre à trouver une donnée traditionnelle ancienne dans un élément de ce genre. Si c'est l'évangéliste qui parle, rien ne l'oblige à parler un autre langage que celui de son temps. Rien d'ailleurs n'indique dans son texte que les missionnaires aient été appelés apôtres par Jésus lui-même.

(2) Pour désigner le groupe des apôtres, Marc dit « les Douze ». L'expression qui lui est la plus habituelle, celle qui revient sans cesse sous sa plume, c'est « les disciples » ; mais il lui était pratiquement impossible de l'employer ici. Après le verset 29, où il vient de parler des disciples de Jean-Baptiste : « A cette nouvelle, ses disciples vinrent prendre son corps et le mirent au tombeau », il fallait un autre mot pour parler des disciples de Jésus²⁹.

(3) Nous devons enfin nous demander quel est, dans ce texte, le sens du mot « apôtres ». Puisque son emploi ne correspond pas à une donnée ancienne de la tradition mais doit être attribué au travail rédactionnel de l'évangéliste, on serait porté à penser que celui-ci le prend au sens courant et quasi technique qu'il a certainement à l'époque où il écrit : comme un titre appartenant en propre à ceux que la communauté chrétienne considère comme ses chefs. Mais c'est peut-être conclure trop vite, car si l'emprunt à un usage postérieur était tellement normal pour l'évangéliste, comment expliquer qu'il ne se soit pas reproduit dans d'autres passages ? Le mot *ἀπόστολος*

28. Cf. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*. Londres, 1952, p. 318.

29. V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 319.

n'étant employé qu'ici, il faut une explication qui vaille précisément pour ce cas particulier. La voici, semble-t-il, La « mission » des Douze, dont le v. 30 achève le récit, fournit une explication toute naturelle. Ayant écrit, au v. 7, que Jésus « se mit à envoyer (ἀποστέλλειν) » les Douze, parlant ensuite de leur retour, Marc les appelle « les envoyés », οἱ ἀπόστολοι, au sens qu'exprimerait plus normalement peut-être le participe parfait : οἱ ἀπεσταλμένοι³⁰. Le mot ἀπόστολος paraît donc devoir se prendre ici dans son sens étymologique. En traduisant « les apôtres », on donne au terme un sens trop précis que le contexte n'appelle pas, et c'est la traduction plutôt que le texte lui-même qui soulève un problème.

Cette explication de l'emploi du mot ἀπόστολος attire l'attention sur ἀποστέλλειν, le verbe correspondant. Marc l'a employé au v. 7, à propos d'une mission confiée aux Douze, mission essentiellement temporaire pendant laquelle les Douze font naturellement figure « d'envoyés » de Jésus. Mais un autre passage emploie le même verbe, toujours à propos des Douze, pour une mission qui, du moins à première vue, semble plus générale que celle dont il est question au ch. 6. Il y a donc lieu de se demander si ce passage ne peut pas nous fournir une donnée nouvelle pour l'explication du mot « apôtre », bien que le mot lui-même ne s'y trouve pas.

Il s'agit du ch. 3, v. 13 à 19, où Marc rapporte l'institution du collège des Douze. Une certaine solennité souligne l'importance de l'événement. Mais en même temps le récit, curieusement composé, semble fait de la combinaison de deux éléments disparates. Le voici dans la traduction littérale de M. Vaganay³¹ :

« Et il monte sur la montagne, et il appelle ceux qu'il voulait, et ils s'en allèrent vers lui. Et il en fit Douze³², afin qu'ils soient avec lui (et afin qu'il les envoie

30. Cf. Mat. 23, 37 = Luc, 13, 34 ; Jo. 1, 6. 24 ; 3, 28 ; 9, 7 ; Act. 10, 17 ; 11, 11 ; Apoc. 5, 6.

31. L. VAGANAY, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc. Essai de critique littéraire*, dans la *Revue Biblique*, 1951, T. LVIII, p. 5-46 (voir p. 12).

32. Une partie de la tradition ajoute ici : « auxquels il

prêcher et avoir le pouvoir de chasser les démons. Et il les fit Douze), et il imposa à Simon le nom de Pierre... » (3,13-16). Les versets suivants (17-19) achèvent la liste des Douze.

Nous retrouvons ici le verbe ἀποστέλλειν : Jésus a constitué le collège des Douze dans la double intention de les avoir auprès de lui et de les envoyer prêcher. Il semblerait donc que, dès le début, Jésus les destine à être ses « envoyés », ses ἀπόστολοι. Mais cette impression est le résultat d'une combinaison de textes assez maladroite, qui, comme telle, a peu de chances de nous transmettre un renseignement remontant à une tradition très ancienne. Remarquons d'abord la répétition de l'expression « et il les fit Douze », rendue nécessaire pour reprendre le fil du récit, interrompu par l'insertion d'une surcharge. Or cette surcharge n'est qu'un doublet de 6, 7. Il suffit de comparer les textes : « Et il se mit à les envoyer deux par deux, et il leur donnait pouvoir sur les esprits impurs » (6, 7), « Et afin qu'il les envoie prêcher, et avoir pouvoir de chasser les démons » (3, 14-15). Ce qui est de trop dans la phrase du ch. 3 coïncide pratiquement avec la notice du ch. 6³³.

Après cette constatation sur la composition du passage qui nous intéresse au ch. 3, nous pouvons poser d'une façon plus précise la question du sens à donner à l'affirmation de Marc : Jésus a constitué le collège des Douze dans le but de les envoyer prêcher. Puisqu'il faut

donna également le nom d'Apôtres ». Il semble que ces mots proviennent de l'évangile de Luc (6, 13) ; chez Marc, ils font manifestement effet de surcharge.

33. Le procédé de l'évangéliste pourrait surprendre. M. Vaganay en donne une explication parfaitement valable (*art. cit.*, p. 12-13). Dans la source utilisée par Marc, l'institution du collège des Douze constituait l'introduction du Sermon sur la montagne. Marc avait ses raisons pour omettre ce discours. Mais alors, n'introduisant plus rien, le récit de l'institution pouvait sembler boiteux. Marc y remédie non en inventant quelque chose, mais en ajoutant un complément qui anticipe sur le récit du ch. 6 : les Douze, ce sont ceux qui seront bientôt chargés de faire œuvre missionnaire en Galilée.

l'entendre en fonction de 6, 7, une première explication se présente : 3, 14 généralise ce que 6, 7 dit de la mission galiléenne. En appelant les Douze, Jésus avait l'intention d'en faire ses envoyés, d'une façon tout à fait générale ; la mission galiléenne, en 6, 7, n'apparaît plus dès lors que comme une application particulière de cette intention première. Essentiellement destinés à être les envoyés de Jésus, les Douze ont été une première fois ses envoyés temporaires lors de la mission de Galilée ; ce premier envoi n'épuise évidemment pas le but dans lequel ils ont été choisis. Cette interprétation de 3, 14 conduit à une conception absolue de « l'envoi » des Douze, qui équivaut pratiquement à celle de leur « apostolat », tel qu'on le conçoit dans l'Eglise primitive. Mais, à supposer qu'elle soit suggérée par le texte, cette équivalence ne s'y trouve, ne l'oublions pas, qu'à la suite d'une combinaison littéraire dans laquelle il n'est guère possible de voir une donnée traditionnelle. On atteindrait simplement l'idée que l'évangéliste se fait de l'apostolat au moment où il rédige son évangile.

Cette interprétation de 3, 14 n'est pas la seule à devoir être envisagée. Voici une autre hypothèse. Parfaitement conscient que la donnée insérée par lui dans le récit de l'institution des Douze se rapporte à la mission de Galilée, l'évangéliste n'a nullement l'intention de modifier en quoi que ce soit le sens des mots qu'il emploie. Il veut simplement établir un rapport entre l'institution des Douze et la mission qui leur sera confiée quelque temps plus tard. « Et afin qu'il les envoie prêcher » du v. 14, n'est plus alors qu'une anticipation³⁴, et l'envoi dont il est question est celui dont on va nous parler au ch. 6. Dans ce cas, nous n'avons plus aucune raison d'introduire en 3, 14 l'idée d'un « envoi » permanent et définitif qui ferait des Douze, une fois pour toutes, des « envoyés » au sens le plus fort du terme : des Apôtres³⁵.

34. Tel est l'avis, notamment, du P. Lagrange (dans son commentaire sur Mat. 10, 2).

35. Il est encore question « d'envoi » ἀποστέλλω de disciples par Jésus lorsque Jésus « envoie » deux de ses disciples cher-

Nous pouvons arrêter là nos observations sur l'évangile de Marc. Elles autorisent une *double conclusion* : (1) Il n'y a aucune difficulté à admettre que Jésus a effectivement « envoyé » les Douze pour une tournée de prédication à travers la Galilée. Rien d'impossible non plus à ce qu'en cette occasion les Douze aient été considérés comme les « envoyés », les *apostoloi*, de Jésus. Mais, si ce mot a été réellement employé (dans son équivalent araméen), ce n'est pas encore, on le voit, dans le sens précis que nous lui donnons en le réservant aux Douze. (2) En tout cas, le texte de Marc ne permet pas d'affirmer que le mot ait été effectivement employé, ni lors de l'envoi des Douze en Galilée ni en toute autre occasion.

III. — LE TÉMOIGNAGE DE SAINT MATTHIEU.

C'est également dans le contexte de la mission de Galilée que Matthieu présente son unique emploi du mot *apostolos*³⁶. On nous décrit d'abord Jésus parcourant les bourgs (Marc, 6, 6b ; Mat. 9, 35) ; Matthieu place ici, prononcée par Jésus sur les foules, une parole de pitié qu'on trouve chez Marc aussitôt après le retour des missionnaires (Mat. 9, 36 ; Marc, 6, 34) ; Matthieu y ajoute un logion qui lui est propre (v. 37-38). Jésus appelle ensuite les Douze et leur confère des pouvoirs en vue de leur mission (Mat. 10, 1 = Marc, 6, 7), et Matthieu donne la liste des Douze (10, 2-4) que nous avons trouvée chez Marc dans le récit de l'institution du collège (3, 16-19). Après quoi seulement vient l'envoi en mission proprement dit (Mat. 10, 5a, correspondant encore à Marc, 6, 7). Puis les recommandations aux missionnaires : beaucoup plus nombreuses chez Matthieu (10, 5b-42) que chez Marc (6,

cher l'ânon qui lui servira pour son entrée triomphale à Jérusalem (11, 1), et lorsqu'il « envoie » encore deux de ses disciples préparer le repas pascal (14, 13). Il est clair que, dans l'un et l'autre cas, les deux « envoyés » ne pourraient se dire « apôtres » que dans un sens très large du mot.

36. Plusieurs auteurs ont contesté l'authenticité du mot sur la foi de la version syriaque sinaitique, qui a traduit « disciples ». Ce témoignage est absolument insuffisant pour permettre de rayer le terme *ἀπόστολος* de l'évangile de Matthieu.

8-11) ; mais ce que Marc possède se trouve également chez Matthieu (v. 9-11 et 14). Après ces recommandations, chez Marc, les Douze s'en vont pour prêcher (6, 12-13), tandis que chez Matthieu, c'est Jésus lui-même qui part en prédication (11, 1) ; si bien que, dans le premier évangile, on perd de vue la mission des Douze. Jésus les a envoyés, c'est vrai ; mais on ne les voit jamais partir, et pas davantage revenir.

Matthieu parle des « douze apôtres » au moment de donner la liste des noms. A propos de cette mention, trois remarques paraissent s'imposer, analogues à celles que nous avons faites pour Marc, 6, 7. Mais auparavant, lisons le verset qui doit nous occuper, ainsi que son contexte immédiat :

10, 1. « Et ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, en sorte qu'ils les chassent et guérissent toute maladie et toute infirmité. (2) Quant aux *douze apôtres*, leurs noms sont les suivants : d'abord Simon, dit Pierre, puis André... (5) Ces douze-là, Jésus les envoya (ἀπέστειλεν), après leur avoir donné ses instructions. »

(1) La première remarque qui s'impose concerne la composition littéraire de ce morceau. Il est fort clair que la liste des Douze a été insérée dans un contexte auquel elle n'appartenait pas primitivement. D'où les raccords, très apparents, au début du v. 2 (« Quant aux douze apôtres, leurs noms sont les suivants ») et du v. 5 (« Ces douze-là, Jésus les envoya »)³⁷. Ce qui ressort de l'examen du texte en lui-même se confirme par sa confrontation avec le passage parallèle de Marc, 6, 7 : « Et il appelle les Douze, et il se mit à les envoyer deux par deux, et il leur donnait pouvoir sur les esprits impurs ». Ce verset de Marc correspond au verset 1 et au début du v. 5 de Matthieu. En revanche, la liste des Douze (Mat. 10, 2-4)

37. Cf. L. CERFAUX, *La mission de Galilée*, Recueil L. Cerfaux, I, p. 458 : « Dans l'évangile de Mt., le catalogue surcharge le texte. On le voit clairement à la reprise τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν qui remplace une phrase plus simple de la source : καὶ ἀπέστειλεν αὐτούς (cf. Lc., IX, 2) ».

doit se chercher chez Marc dans un autre contexte, celui de l'institution du collège (Marc, 3, 16-19). D'une part donc, le morceau de Matthieu s'avère construit de deux pièces différentes, et d'autre part ces deux pièces nous sont transmises par Marc séparément.

Conséquence importante de cette constatation : la mention des « douze apôtres » fait partie du raccord rédactionnel destiné à souder les deux pièces artificiellement réunies. Et l'origine du mot est fort claire : il a sans doute été suggéré au rédacteur par le verbe ἀποστέλλειν employé dans le récit de la mission galiléenne (Marc, 6, 7, repris dans Mat. 10, 5). Dans ces conditions, il ne peut évidemment pas être question de faire remonter cet emploi d'ἀπόστολοι à une tradition ancienne. Il a été mis là par l'évangéliste, pour des raisons littéraires qui sautent aux yeux.

(2) La seconde remarque n'est qu'un corollaire de la première. Quand un auteur chrétien mentionne « les Douze », on sait de qui il s'agit sans qu'il soit nécessaire d'ajouter aucune explication. Telle est effectivement la manière du Nouveau Testament (Marc, Luc-Actes, Jean, Paul : 1 Cor. 15, 5). Le passage de Matthieu dont nous nous occupons fait exception. Par quatre fois nous y trouvons des expressions insolites : « les douze disciples » (10, 1), « les douze apôtres » (v. 2), « ces douze-là » (v. 5), « les douze disciples » (11, 1)³⁸. Il se peut que ce besoin de détermination doive s'expliquer par le fait que Matthieu a postposé le récit de l'institution des Douze ; mais, quoi qu'il en soit, nous nous trouvons ici devant une particularité du vocabulaire de Matthieu pour laquelle il n'y aura pas lieu de chercher d'antécédent dans la tradition. Par ce biais encore, l'expression « les douze apôtres » apparaît imputable au seul évangéliste.

38. Les cas de 20, 17 et 26, 20 sont douteux, les témoins de la tradition se partageant entre « les Douze » et « les douze disciples ». Dans 13, 10 et 18, 1, Matthieu dit « les disciples » là où Marc dit « les Douze » (4, 10 ; 9, 35). Matthieu n'hésite pas à conserver la formule traditionnelle soulignant que le traître était « l'un des Douze » (26, 14. 47).

(3) Venons-en maintenant au sens du mot ἀπόστολοι dans ce passage. La question n'est guère plus claire que pour le cas de Marc. On pourrait expliquer le terme en fonction de son origine et du contexte dans lequel il est employé : Jésus « envoie » ses disciples faire œuvre missionnaire en Galilée. C'est le verbe ἀποστέλλειν, dont Marc, 6, 7 atteste la présence dans la source, qui, repris au v. 5 et encore au v. 16³⁹, semble avoir suggéré l'expression « les douze apôtres ». Mais peut-on en conclure que le mot ἀπόστολοι signifie simplement ici « envoyés » et ne s'applique aux Douze que dans le cadre restreint de la mission de Galilée : envoyés temporaires, ils cessent d'être « envoyés » dès l'instant où leur mission est terminée⁴⁰ ? Cette interprétation nous paraît difficilement conciliable avec les intentions que l'évangéliste manifeste dans tout le contexte. Nous avons déjà remarqué que la mission de Galilée, si clairement notée chez Marc, n'existe pratiquement plus comme telle chez Matthieu. Jésus envoie bien les Douze, mais il n'est plus question de leur départ ni de leur retour, et plus rien n'indique qu'il s'agit sim-

39. V. 16 : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ».

40. K. H. RENGSTORF (*art. cit.*, p. 428) est partisan de cette interprétation ; il fait valoir qu'entre l'expression « les douze disciples » (10, 1 a) et celles des « douze apôtres » (10, 2 a), il y a un envoi en mission et une transmission de pouvoirs (« il leur donna pouvoir sur les démons impurs, pour qu'ils les expulsent... »). C'est là précisément ce qui motiverait l'emploi du mot *apostolos*. Cette délégation de pouvoirs transforme les « disciples » en « apôtres ». Mais il semble bien que ces explications introduisent dans le texte ce qui est justement en question. Rengstorf ne se préoccupe pas un instant de faire la critique littéraire des textes, et de reconnaître les couches de la tradition ou de la rédaction à laquelle ces textes appartiennent. Tous les renseignements sont reportés sans discernement dans la période à laquelle ils se réfèrent, comme s'ils en étaient nécessairement l'écho immédiat et sans mélange. Pareille simplification des problèmes ne peut aboutir à des résultats valables. Rengstorf fausse les données, dans sa hantise de combattre l'idée que le mot *apostolos* pourrait être une « Amtsbezeichnung ».

plement d'une tournée missionnaire. Les recommandations de Jésus s'amplifient démesurément, pour devenir ce que nous devons bien appeler la charte de l'apostolat. Tout cela ne suffit sans doute pas pour établir la preuve que le mot est pris ici dans son sens spécifiquement chrétien ; mais cela suffit certainement pour mettre en doute que l'évangéliste ne lui ait donné qu'une acception vague, ou limitée à l'horizon de la mission galiléenne. Non, les *apostoloi* ne semblent pas être ici de simples « envoyés », chargés d'une mission temporaire d'un objectif limité ; c'est bien « d'apôtres » qu'il faut parler.

Pour terminer, revenons à la question qui fait l'objet de ce travail. Après ce que nous avons vu, il est clair que l'unique emploi du mot ἀπόστολος chez Matthieu nous met en contact avec l'activité rédactionnelle de l'évangéliste, sans qu'aucun indice nous autorise à remonter plus haut dans la tradition évangélique, encore moins à attribuer le terme à Jésus lui-même.

Ces indices que ni Marc ni Matthieu ne nous ont fournis, n'allons-nous pas les découvrir dans les emplois du nom d'*apôtres* chez saint Luc ?

(à suivre).

Dom J. DUPONT,
Abbaye St-André de Bruges.

LE CULTE DES SAINTES IMAGES DANS L'EGLISE SYRIENNE-ORIENTALE

L'usage et le culte des saintes Images ont eu, de tout temps, leurs détracteurs. Qui ne connaît la lutte acharnée que mena contre les images religieuses l'empereur byzantin Léon III l'Isaurien, lutte qui fut continuée par plusieurs de ses successeurs et qui dura plus d'un siècle (725-842) ?

L'iconoclasme byzantin eut ses répercussions en Occident et on relève, parmi les adversaires des saintes images, les *Livres carolins* et le concile de Francfort (794), la *réunion de Paris* (825) et surtout les violentes diatribes de Claude de Turin.

La lutte iconoclaste, apaisée pendant plusieurs siècles, reprend avec la *Réforme* protestante. La doctrine de Luther sur cette question n'est pas constante avec elle-même. Carlstadt et Zwingle sont plus catégoriques. Calvin les dépasse tous par son acharnement contre les saintes images que ses fidèles détruisent ou mutilent partout où ils le peuvent.

Dans ses *Institutions* (I, II), Calvin déclare que les catholiques, par l'usage et le culte des images, sont allés contre le premier précepte du Décalogue et sont tombés dans l'idolâtrie. De nos jours, le sentiment des protestants en général et des calvinistes en particulier, n'a guère changé ; il est seulement plus nuancé. Les protestants, du moins dans leur grande majorité, n'accusent plus les catholiques d'*adorer* les images saintes ; ils leur reprochent la vénération dont ils les entourent, invoquant l'exemple de l'Eglise primitive et appelant en témoignage l'Eglise Syro-Orientale, si proche des origines, parce que si éloignée des influences grecque et byzantine.

Or, qu'en est-il de ce témoignage ? Est-il vrai que

l'Eglise Syro-Orientale n'a jamais connu les saintes images ? Qu'elle ne les a jamais vénérées ?

Nous n'avons pas l'intention de faire, dans ce court article, l'histoire de l'iconographie syrienne orientale. D'autres s'en chargeront peut-être un jour. Mais il nous a paru intéressant de donner aux lecteurs de *l'Orient Syrien* la traduction d'un passage d'une lettre pastorale adressée en 1895 par le patriarche chaldéen Georges Khayyath à ses fidèles, et dans lequel le vénérable prélat traite du culte des images dans son Eglise¹.

« Les protestants prétendent, par ignorance, que les images sont des idoles, et que la vénération dont elles sont l'objet est de l'idolâtrie.

» Les Pères de cette Eglise Orientale, eux, admettent la vénération, non seulement de la croix, mais aussi des images de Notre-Seigneur, de la Bienheureuse Vierge et des Saints. Non point que ce soient les images en tant que telles qui sont vénérées, mais Notre-Seigneur et les Saints qui y sont représentés.

» Pour corroborer notre affirmation, nous avons la célèbre *ʿonitha* que nous rencontrons en de nombreux moments du *houdra* : « O notre Sauveur, votre Eglise porte un trésor et une richesse célestes dans les mystères et les symboles que vous lui avez confiés, et dans lesquels elle cherche refuge et espérance ; le grand livre de votre Evangile, le bois adorable de la croix et la merveilleuse image de votre humanité exaltent les mystères de sa rédemption² ».

» Au sujet de l'icone qui est suspendue en haut dans le Saint des Saints, le Rituel de la consécration de l'autel avec l'huile écrit : « Et alors on apporte tous les objets

1. PATRIARCHE GEORGES KHAYYATH (1895-1899), *Lettre Pastorale* de 1895, Mossoul 1895, Chapitre VIII, pp. 20-24. Cette lettre ne donne que de vagues références, nous avons essayé d'identifier les documents qu'elle cite.

2. Premier Dimanche de Qoudach ʿeta (Dédicace de l'église), voir *Breviarium juxta ritum Syrorum Orientalium, id est Chaldaeorum*, Romae 1938, Pars III, p. 391.

sacrés qui servent aux saints Mystères : la patène, le calice, les *flabella* et l'icone supérieure³ ».

» Dans la vie de Mar Mari, l'apôtre de l'Orient, il est écrit : « De diverses manières on représentait la ressemblance et la figure de Notre Seigneur adoré, ainsi que nous le montre l'un de ceux qui sont revêtus de Dieu. Quand je suis allé à Césarée de Philippe, j'y ai vu un tableau représentant le Christ notre sauveur en son corps. J'ai vu (aussi) se tenant sur la porte de sa maison, la femme hémorroïsse, (malade) depuis douze ans et dont parle l'Evangile; et une statue de bronze placée sur un piédestal élevé et (représentant une personne) à genoux et tendant ses mains en avant dans un geste de supplication. En face, une autre statue de bronze, d'un homme habillé d'une tunique et qui tendait sa main vers la femme. Cette statue représente Notre-Seigneur, comme tous l'attestent. Et tous ceux qui ont obtenu des faveurs de Notre-Seigneur peignaient ses images en plusieurs endroits et ces peintures se voient encore de nos jours⁴ ».

» Dans l'homélie sur le Catholikos Mar Denha, mort en 1592 des Grecs, il y a un témoignage admirable qui montre comment sont vénérées les icones et les images qui sont conservées dans les églises et quelles faveurs sont obtenues par leur intermédiaire. Voici ce texte : « Il (Mar Denha) construisit une très belle église dans la forteresse d'Arbel et, à cause d'elle, a eu beaucoup à souffrir de la part des païens. Il a dépensé pour elle l'or et l'argent sans compter et il l'a ornée de splendeurs et d'images qui dépassent la force. Il a représenté toute l'économie de Notre-Seigneur Jésus afin que les incrédules voient et reviennent au droit chemin⁵ ».

» Abdicho de Sowa, docteur remarquable, après avoir

3. *Pontificale juxta ritum Syrorum Orientalium, id est Chaldaeorum*, Romae 1938, p. 233. (Ce livre n'est pas dans le commerce).

4. P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. I, Leipzig 1890, pp. 51-52.

5. BEJDAN, *Histoire de Mar Yabalaha, de trois autres patriarches, etc.*, Paris 1895, p. 338

dit bien des choses, dans son recueil des canons synodaux, sur la vénération de la croix, ajoute : « Mais c'est le signe de la croix qu'ils (les chrétiens) ont commencé (à faire) dans les églises et c'est lui qu'ils adorèrent. La première Eglise celle du Cénacle, et la deuxième celle d'Antioche, déclarèrent que ce n'est ni le bois ni l'or, ni la simple matière qu'on adore, mais le Christ lui-même qui fut crucifié à Jérusalem et dont témoigne l'apôtre céleste Paul : Je ne me glorifie que dans Notre-Seigneur crucifié, c'est-à-dire dans sa croix. Les fidèles étaient attirés à vénérer le bois et l'étendard de la crucifixion et à l'adorer à cause des miracles, des prodiges et des merveilles qui se faisaient par lui ⁶ ».

» Et si Dieu — qu'Il soit exalté — représenta pour nous la figure de son Fils naissant de la Mère bénie, par l'étoile étincelante qu'il envoya dans le firmament afin de guider les Mages, ainsi que l'atteste le catholicos Mar 'Abhâ, et le confirme Ishaq de Chwadna, en parlant de l'étoile vue par les Mages, comment peut-on reprocher à l'Eglise de faire de même, de placer ces mêmes images saintes devant les fidèles, soit dans les églises, soit dans leurs demeures, et de conserver leur souvenir, leur vénération et leur utilité ?

» Et si l'Eglise Orientale s'est accoutumée, dès les temps anciens, à orner d'images le livre des Evangiles⁷, pourquoi reprocher à l'Eglise de Rome d'agir de même dans ses églises, surtout quand vos pères en faisaient autant dans leurs propres églises ?

» Narsaï, dans son homélie pour un saint (*in festivitate unius sancti*) dit : « Voici que les images (des mar-

6. EBEDJÉSUS, *Collectio Canonum Synodicorum*, Tract. V, Caput 9, voir A. MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, t. X, Romae 1838, p. 249, version latine p. 85.

7. Il est de très vieille tradition, dans toutes les Eglises Orientales, de relier somptueusement le livre des Evangiles qui est exposé à la vénération des fidèles près de l'autel. Fréquemment la reliure est recouverte d'une plaque en argent massif, sur laquelle sont représentés le Christ en croix, au milieu de la couverture et, sur les quatre coins, les quatre évangélistes.

tyrs) resplendissent dans le Béth Houssâyâ (le sanctuaire) et leur beauté est représentée sur les coins du saint autel ».

» Et Hassan bar Bahlûl atteste, dans son *Lexicon*, que dans toutes les églises de l'Orient, ainsi que dans celles qui, de son temps, étaient appelées *églises nestorienne*s, se trouvaient des images de Notre-Seigneur ». Au mot *Parké*, il dit : De même que nous représentons l'image de Marie Notre-Dame ou d'autres images ⁸ ».

» Grégoire Bar-Hebraeus raconte, dans sa *Chronique*, (l'histoire) de Hunain, le fameux médecin nestorien, mort en 1182 des Grecs : « Il y avait inimitié entre Hunain et Israël de Taïpûr. (Hunain) calomnia (Israël) devant le calife el-Mutawakkil, l'accusant d'adorer, dans sa maison, une image et une idole et de ne se montrer chrétien que de nom. Le calife envoya fouiller la maison d'Israël. On y trouva l'image de la Mère de Dieu qu'on porta devant le calife. Hunain reconnut qu'effectivement c'était de cette idole qu'il avait parlé ; Israël rétorqua : « Si ceci est une idole, crachez sur elle ». Mais Hunain n'osa pas cracher. Le calife fit venir alors le catholicos des Nestoriens, Théodore, et lui demanda si cette icône était agréée chez lui (i. e. dans son église), ou non ; et, si elle était agréée, que mériterait celui qui cracherait sur elle. Le catholicos répondit que ce n'était pas une idole, mais l'image de la Mère de Notre-Seigneur, et qu'il convenait que le chrétien qui la mépriserait fût excommunié. Le calife ordonna d'excommunier Hunain et le catholicos l'excommunia ⁹ ».

*
**

8. Voici le texte entier du Lexique de Bar Bahlûl, dans l'édition de R. Duval : « *Parké* : selon Bar-Sarouaschoui signifie temple, c'est-à-dire en plus de temple, aussi l'image d'une idole, comme nous représentons l'image de Marie Notre Dame et d'autres images ». Deux manuscrits du Lexique écrivent : « comme nous représentons Marie... », omettant le mot image. Mais le Lexique ne parle pas explicitement des églises nestorienne

9. GREGORII BAR HEBRAEI *Chronicon Ecclesiasticum*, ed., Abbeloos et Lamy, t. III, Louvain 1877, col. 197-199.

A ces témoignages du patriarche Georges Khayyath, nous pouvons en ajouter d'autres, rencontrés par hasard dans l'Histoire des Patriarches Nestoriens de Mari. En voici un premier :

« Le Père patriarche était descendu dans l'oratoire caché dans l'église et qui était orné d'un tableau de la très sainte Mère de la Lumière. Dame Marie, que ses prières soient toujours avec nous ¹⁰. »

En voici un autre : « Puis Mar Mari se porta vers Dachtamisanam et son apostolat s'étendit jusqu'à la Mer Persique. Il établit dans les églises l'image de la bienheureuse Vierge et les images des saints, sans parler de celle de Notre-Seigneur, afin que les esprits des fidèles s'illuminent en les contemplant, suivant en cela l'exemple de Notre Seigneur qui a envoyé un voile portant son image à Abgar ¹¹. »

Enfin, il existe au moins un évangélaire nestorien du XII^e-XIII^e s., le *Sachau Syr.* 304, qui contient des miniatures ; ce sont les suivantes : Le baptême de Notre-Seigneur, la Mère de Dieu avec l'Enfant, les Femmes au tombeau, le Christ ressuscité parlant à Marie-Madeleine, la Descente aux Enfers, l'Entrée à Jérusalem, le Lavement des pieds, la Dernière Cène combinée avec l'Onction à Béthanie, la Pentecôte et quatre images pour la fête de l'Exaltation de la Croix ¹².

Rome.

Emmanuel DELLY,
prêtre chaldéen.

10. MARIS, AMRI et SLIBAE, *De Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, ed. et vertit H. GISMONDI, Romae 1899, p. 141 (latine p. 121).

11. *Ibidem*, p. 4, (latine p. 4).

12. Les données du Catalogue de *Sachau* ont été complétées par A. BAUMSTARK, *Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie*, dans F. J. DÖLGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, Fribourg 1913, pp. 234-247. Voir aussi *Oriens christianus*, t. I (1901), p. 343-355 et t. 4 (1904), p. 409.

QUELQUES TEMOIGNAGES LITTERAIRES ET ARCHEOLOGIQUES SUR LA PRESENCE ET SUR LE CULTES DES IMAGES dans l'ancienne Eglise chaldéenne

'Abhràhàm bar Lîpèh, qui a composé, sans doute au VII^e ou au VIII^e s., l'*Interprétation des offices*¹, fait connaître que l'icone du Christ doit être placée dans le sanctuaire : c'est à cette icône que fait allusion le patriarche Mâr 'Abhdîshô V Khayyath, dans la lettre reproduite ci-dessus. 'Abhràhàm ajoute qu'il est interdit de consacrer les Mystères sans la présence de la croix, de l'Evangile et de l'icone de Notre-Seigneur². C'était donc une prescription liturgique impérative.

Mais d'autres images, et même des statues, ornaient les parties de l'église accessibles aux fidèles, qui avaient, vis à vis d'elles, les mêmes gestes de vénération qu'on retrouve chez les Byzantins.

La mission allemande qui a effectué des fouilles en 1928-1929 à Ctésiphon, capitale des Sassanides, et où était le siège patriarcal chaldéen, a retrouvé les ruines de deux églises superposées qui semblent remonter à l'époque des

1. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 201, 358.

2. Ed. R. H. CONNOLLY, *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae, Georgio Arbelensi vulgo adscripta ; accedit Abrahæ bar Lipeh Interpretatio officiorum*, t. II, Rome-Paris, 1915, p. 161 (C.S.C.O., Syri, ser. II, t. CXII).

Sassanides³. Dans la nef centrale de l'église supérieure ont été découverts les fragments d'une statue en stuc d'un homme drapé dans d'amples draperies ; la tête n'a pas été retrouvée. Peut-être était-ce la statue d'un saint, suppose Monneret de Villard⁴. Nous ne pouvons cependant exclure que cette statue ait pu représenter le Christ.

La stèle de Si-ngan-fou atteste que les missionnaires chaldéens, qui étaient venus de la Mésopotamie ou de l'Iran évangéliser la Chine, avaient apporté avec eux des icones. A propos du premier d'entre eux qui, venu du royaume de Ta-ts'in, (c'est-à-dire du royaume d'Occident), arriva en 635 à la capitale impériale, Tch'ang-ngan (qui est Si-ngan-fou), il est écrit : « Le grandement vertueux A-lo-pen, du royaume de Ta-ts'in, prenant au loin ses livres saints et ses images, est venu les offrir à la capitale suprême ». Le texte de la stèle fait également savoir que l'empereur T'ai-tsong donna ordre de reproduire son portrait sur le mur du monastère chaldéen qu'il permit de construire dans la capitale, dans le quartier Y-ning. Il ne s'agit plus ici d'icones, mais de portraits officiels, pourrait-on dire — ce qui prouverait, s'il en était besoin, que l'Eglise chaldéenne ne proscrivait pas les représentations humaines.

Et plus tard, en 742, l'empereur Hiuan-tsong ordonna à un général chinois, chrétien de rite chaldéen, « d'apporter les portraits de cinq saints, qui furent placés à l'intérieur du monastère, et il donna cent pièces de soie que l'on tint en rendant grâces aux images sages »⁵.

Le franciscain Guillaume de Rubrouck, qui visita Karakorum en 1254, nous montre la première épouse du khan Mongka entrant dans l'église chaldéenne, accompagnée de son fils aîné, de ses autres enfants et des dames

3. O. REUTHER, *Die Ausgrabungen der deutschen Ktesiphon-Expedition im Winter 1928-1929*, Berlin, s.d., p. 6 et 12.

4. U. MONNERET DE VILLARD, *Le Chiese della Mesopotamia*, Rome, 1940, p. 12 (*Orientalia Christiana Analecta*, n° 128).

5. Nous suivons la traduction qui avait été établie par le grand orientaliste Paul Pelliot et qui ne peut être contestée.

de la cour. Elle-même, ses enfants et sa suite se prosternent d'abord, le front contre terre, (c'est la grande prosternation appelée *matôniyâ* en syriaque), puis ils touchent toutes les icones de la main droite, qu'ils portent ensuite toujours à leurs lèvres. Et à ce propos Rubrouck ajoute qu'ils se comportent selon la coutume des Nestoriens⁶.

Or, les explorateurs qui, au début du siècle, ont parcouru l'actuel Sin-kiang, le Turkestan chinois, ont découvert quelques-unes des fresques qui décoraient ces églises chaldéennes. A Turfân, appelée encore Kao-tch'ang, ou Kara Khojo, (le Carachoto de Marco Polo, qui y signale que les chrétiens y sont nombreux⁷), Albert von Le Coq a découvert en 1905, dans les ruines d'une église, une fresque remarquable qui représente la scène des Rameaux : un sous-diacre ou un clerc revêtu de l'aube (*kôttînâ*), tient de la main droite une boîte d'encens et, de la main gauche, semble agiter un encensoir. A côté de lui, deux hommes et une femme, vêtus de longues robes orientales, tiennent de la main droite des branches de saule⁸. Remarquons que dans ces contrées, les Chaldéens se servaient de rameaux de saule au lieu de palmes et de rameaux d'olivier. Et Rubrouck lui-même, le jour des Rameaux, près de Karakorum, bénit des rameaux de saule, qui n'avaient pas encore de bourgeons⁹.

Dans ces mêmes ruines, Albert Grünwedel a relevé l'image d'un cavalier, vêtu d'une robe brodée, à manches pendantes ; sa coiffure, en forme de tiare persane, s'orne d'une croix, et il tient à la main une hampe surmontée

6. *Itinerarium*, éd. A. van den Wyngaert, *Sinica franciscana*, t. I, Quaracchi, 1929, p. 258.

7. Ed. L. F. BENEDETTO, *Il Milione*, Florence, 1928, p. 46 ; éd. MOULE-PELLIOT, *The Description of the World*, t. I, Londres, 1938, p. 156.

8. A. VON LE COQ, *Chotscho, Ergebnisse der königlichen preussischen Turfanexpedition*, Berlin, 1913, planche 7 ; P. Y. SÆKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1937, p. 416 où est reproduite la fresque.

9. Op. cit., p. 278.

également d'une croix. Celle-ci a la forme d'une croix de Malte, le type caractéristique de la croix chaldéenne — et les extrémités sont garnies de perles. Ce cavalier semble représenter le Christ faisant son entrée à Jérusalem le jour des Rameaux¹⁰. (Les Assyriens ont encore l'habitude de substituer un cheval, monture noble, à l'âne dont il est question dans l'Evangile¹¹). Et on peut rapprocher cette image de l'icone de Touen-houang, qui présente la même allure.

Une icone chaldéenne a été retrouvée en effet en 1908 par sir Aurel Stein, à Touen-houang, aujourd'hui au Kan-sou, mais au moyen âge dans les marches extérieures de la Chine. Marco Polo signale Touen-houang, qu'il appelle Saciou (c'est-à-dire Cha-tcheou), comme l'un des centres chrétiens du Tangut et y indique que les chrétiens nestoriens sont de race turque¹². Paul Pelliot y a découvert, en 1908, un hymne chinois à la Trinité¹³ et une croix de type sassanide dessinée sur un document tibétain¹⁴. Aussi, nous pouvons penser que cette communauté chaldéenne a compté aussi des chrétiens chinois et tibétains. Cette icone est une peinture sur soie qui a l'allure des peintures chinoises, plus spécialement bouddhiques, mais recèle aussi un élément persan¹⁵. A la coiffure du per-

10. A. GRÜNWEDEL, *Altbuddhistische Kultstätten in chinesisches Turkistan*, Berlin, 1912, p. 339 ; P. Y. SAEKI, op. cit., p. 418.

11. Matth. XXI, 7 ; Marc. XI, 7 ; Luc. XIX, 35 ; Ioan. XII, 14.

12. Ed. BENEDETTO, p. 44 ; éd. MOULE-PELLIOT, p. 150.

13. SAEKI, op. cit., p. 266-268, avec une planche qui reproduit le document.

14. M. LALOU, Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (fonds Pelliot tibétain), t. II, n° 1.182 ; J. DAUVILLIER, *Les provinces chaldéennes de l'Extérieur au moyen âge*, Mélanges Cavallera, Toulouse, 1948, p. 292-293.

15. EIICHI MATSUMOTO, On a Nestorian Figure Painting from Tun-huang (en japonais, avec résumé en anglais), Kokka, n° 493, décembre 1931 ; n° 496, mars 1932. Il suppose que cette

sonnage figure la croix chaldéenne en forme de croix de Malte ornée de perles aux extrémités. Cette croix de Malte, dépourvue de perles, se retrouve au collier d'or qu'il porte au cou. Il tient à la main une hampe semblable à celle du cavalier de Turfân¹⁶, et on a supposé qu'elle était aussi surmontée d'une croix¹⁷. M. Arthur Waley conclut qu'il est difficile de se refuser à penser que cette image représente le Bon Pasteur¹⁸. En tout cas, elle doit figurer le Messie. Et il est possible que cette icône soit celle qui était placée dans le sanctuaire de l'église chaldéenne de Touen-houang.

Grâce à elle et aux fresques de Turfân, nous devinons qu'existaient en Asie Centrale des ateliers iconographiques qui fusionnaient des traditions artistiques diverses : d'origine chinoise et d'origine persane.

D'après le Yuan-che, en 1333, dans l'une des églises chaldéennes de Kan-tcheou figurait le portrait de la princesse Sorghaqtani, qui était chrétienne de rite chaldéen, fut la mère de Mongka et de Qubilai et mourut en 1252. (« Ils ont placé l'impératrice douairière respectueusement dans le temple. »)

Signalons enfin la grande église chaldéenne de Fama-gouste, à Chypre, construite, sans doute au xiv^e siècle, sur le modèle des églises du midi de la France, et qui était ornée de fresques accompagnées d'inscriptions syriaques¹⁹.

Les missionnaires anglicans ou presbytériens qui ont pénétré chez les Assyriens du Kurdistan²⁰, dans la pre-

peinture est le portrait d'un catholicos ou d'un évêque, mais peut aussi représenter le Messie.

16. AUREL STEIN, *Serindia*, t. II, Oxford, 1921, p. 666.

17. P. Y. SAEKI, op. cit., p. 416-417, avec la reproduction au frontispice de l'ouvrage et p. 408 une restauration due à Furuyama.

18. A. WALEY, *Catalogue of Paintings recovered from Tun-huang by sir Aurel Stein*, Oxford, 1931, planche 48.

19. C. ENLART, *L'art gothique et la Renaissance en Chypre*, t. I, Paris, 1899, p. 356-365.

20. Ainsi G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, t. II, Londres, 1852, p. 132.

mière moitié du XIX^e s., ont cru trouver la preuve que ceux-ci repoussaient le culte des images, du fait qu'ils n'avaient pas de crucifix. Leurs croix, qu'ils entourent d'une grande vénération, sont toujours nues et ne représentent jamais Jésus crucifié. Déjà Rubrouk avait noté ce fait et avait pensé que les Nestoriens, de même que les Arméniens, semblaient rougir de la Passion²¹. Il constate du reste en même temps — ce qui dément cette interprétation — le culte que les Nestoriens rendaient à la croix, qu'ils faisaient adorer par les princes et les princesses mongoles. A l'arrivée de la croix, tous se levaient de leur divan et se prosternaient devant elle, en touchant la terre du front ; puis ils la plaçaient en un emplacement élevé, en signe d'honneur, sur un drap neuf, qui était souvent de soie²².

Nombreuses sont les croix chaldéennes qui ont été retrouvées en Asie Centrale, au Tibet, où elles accompagnent les inscriptions de Drang-tse, en Mongolie, en Chine, où souvent elles surmontent le lotus, symbole de la sagesse.

Mais cette croix chaldéenne ne représente pas la crucifixion : c'est la croix triomphale, la croix de la *Parousie*, telle qu'elle apparaîtra le jour du Jugement dernier ; et c'est pourquoi, dans les églises, elle est toujours sculptée à l'Est, car on se tourne vers l'Est pour prier : c'est à l'Est qu'apparaîtra le Christ, comme la foudre qui luit depuis l'Orient jusqu'à l'Occident²³. Et parce que c'est une croix triomphale, on l'orne de perles et de pierres précieuses. C'est la croix la plus ancienne, telle qu'elle apparaît dans les documents chrétiens à partir de Constantin. C'est seulement dans la seconde moitié du VI^e siècle que, pour la première fois, le crucifix est représenté sans figure ni symbole²⁴. Or, cette innovation iconographique s'est

21. *Op. cit.*, p. 203 et 264.

22. *Op. cit.* p. 262-263.

23. Matth. XXIV, 27.

24. G. DE JERPHANION, *La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien*, dans *La Voix des Monuments*, Paris, 1930, p. 138-164.

produite à une époque où l'Eglise chaldéenne avait déjà perdu contact avec l'Eglise universelle. Les Chaldéens du moyen âge ont continué à suivre l'ancienne tradition iconographique, alors que s'imposait ailleurs la représentation du Christ en croix.

A leurs yeux, le Christ souffrant représentait un moment historique dépassé et c'est pourquoi il ne venait pas à leur esprit l'idée de figurer le Seigneur cloué sur la croix. Désormais, depuis la Résurrection, nous ne connaissons plus que le Christ glorieux.

Ces sentiments traditionnels ont été encore exprimés au XIX^e s. par le catholicos assyrien Mâr 'Aurâhâm ('Abhrâhâm) Shêm'ûn, qui occupa le siège patriarcal de 1820 à 1861, à un missionnaire catholique qui lui présentait un crucifix : « Oh ! les mécréants ! Oh ! les blasphémateurs !... Le Christ a souffert une fois et il est entré dans la gloire. Il ne souffrira plus ; il ne mourra plus. De telles images doivent être l'œuvre des Juifs, qui se plaisent à représenter les souffrances de Jésus-Christ, et non l'œuvre des chrétiens qui, eux, doivent se réjouir de ce que, pour leur salut, le Christ, par ses souffrances et par sa mort, a vaincu la mort »²⁵.

Comment s'explique l'absence d'images dans les églises assyriennes du Kurdistan à l'époque moderne ? Elle résulte de la décadence où étaient tombés les Chaldéens depuis le milieu du XIV^e siècle. Ils avaient dû chercher refuge dans ces montagnes inaccessibles, se défendre contre les agresseurs et travailler péniblement pour subsister. Les traditions iconographiques se sont perdues ; les artistes ont fait défaut pour orner ces églises, petites et sombres, où s'entassaient les fidèles lors de la célébration des Mystères. La pauvreté à laquelle étaient réduits le clergé et le peuple ne pouvait non plus contribuer à maintenir l'art iconographique. Notons du reste que parfois on trouvait, dans ces églises des montagnes, des icônes d'origine russe, en métal repoussé. Il n'est pas

25. AINSWORTH, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldaea and Armenia*, t. II, Londres, 1842, p. 249.

exclu non plus que, dans la décadence de la culture théologique, on ait parfois pris au pied de la lettre la défense énoncée par le Deutéronome²⁶.

De tous ces témoignages et de ces découvertes archéologiques, qui concernent aussi bien la Mésopotamie que les pays de missions, « les provinces de l'extérieur », il résulte que jamais l'Eglise chaldéenne n'a proscrit le culte des images.

J. DAUVILLIER.

26. Deut. V, 8.

JEAN DE DALYATA : SUR LA FUITE DU MONDE

Le Père Hausherr, dans son livre *Penthos*, a attiré l'attention de ses lecteurs sur Jean (Sâba) de Dalyâta¹. La partie du sermon et de la prière qu'il en donne dans sa propre version a, à son tour, attiré l'intérêt des autres. Et avec raison. Car, à part le fait que la pièce était connue dans les cercles monastiques Nestoriens et Jacobites, elle l'était également, parmi les œuvres d'Isaac, dans les cercles Byzantins et Latins : la prière qui est la finale du sermon, fort abrégée, termine en effet le « Canon

1. HAUSHERR, I., *Penthos* (Or. Chr. Analecta 132, Rome 1944) p. 149 sv. Hausherr suppose que Jean Sâba et Jean de Dalyâta ne sont qu'une seule et même personne. Le nom de *Sâba* (vieillard) prête à confusion. Et de fait Jean Sâba est identifié tantôt avec un certain Jean de Penek (fin VII^e siècle) qui, vers la fin de sa vie, s'établit à Beth Dalyâta, et tantôt avec Jean de Dalyâta (2^e moitié du VIII^e siècle) qui vécut, de longues années, en ermite dans la montagne de Beth Dalyâta. Rubens Duval (*La Littérature syriaque*, 3^e éd. Paris 1907, p. 228 svv.) opte pour la première identification ; Baumstark (*Geschichte der syr. Literatur*, Bonn 1922, pp. 211 et 225 s.) et Chabot (*Littérature syriaque*, Paris 1935, pp. 105, 106), pour la seconde. Le sermon avec prière, traduit ci-après, se trouve, dans les mss syriaques du Vatican, parmi les œuvres de « Jean de Dalyâta, dit le saint Vieillard », à la suite des œuvres d'Isaac de Ninive. On attribue à ce Jean un corpus de 25 traités et 51 lettres sur les questions monastiques et ascétiques. Il était Nestorien et, après sa mort, a dû subir la censure du Catholicos Timothée I (780-823) « pour avoir dit que l'humanité de Notre-Seigneur est unie à sa divinité... » (Duval, p. 229).

suppliant à Notre-Seigneur Jésus-Christ » qu'on trouve dans le *Horlogion Byzantin*².

Mais quiconque a l'idée de chercher les références qu'y donne l'auteur sera trompé. La version grecque a été imprimée deux fois³, mais se trouve dans fort peu de bibliothèques d'Europe. La version latine a été réimprimée bien des fois⁴, mais dans l'édition la plus accessible, celle de Migne (PG 86, 857C-859B), le texte est extrêmement corrompu⁵. Pour retrouver un texte se rapprochant le plus de l'original, on est contraint de consulter les manuscrits syriaques. C'est alors seulement, les erreurs et omissions du Grec corrigées, que la pièce entière reprend sa fraîcheur propre, et retrouve sa pureté primitive⁶.

2. *Horologion*, Grottaferrata, 1937, p. 977 ; également dans l'édition Athénienne de M. Silveros (1900 ?).

3. *Les œuvres ascétiques d'Isaac Syrus*, éditées par Nicéphorus Théotokis, Leipzig 1770 ; rééditées par Joakim Spetsieris, Athènes 1895.

4. *Sermones beati Isaac de Syria*, Venetiis 1506 ; J. GRÆNÆUS, *Monumenta S. Patrum Orthodoxographia*, Basileae 1569, De contemptu mundi, pp. 1626-1677. D'où il passa aux grandes collections patristiques du 17^e et 18^e siècles : M. DE LA BIGNE, *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, ed. Lugdunensis 1677, t. II, 1034 H-1035 E. Migne l'a pris de Gallandi. Le texte de Migne et celui de Lyon (1677) s'accordent parfaitement, sauf quelques menues différences de ponctuation.

5. Je donne deux exemples parmi les plus flagrants. L'édition de 1506 porte : quem acquisisti pro amico in futuro, ut in egressu tuo exicipiat te, in quo agro operata es : et quis debet tibi mercedem solvere in occasu solis recessus tui. Tu suscitare a teipsa, O anima, et vide ad quam terram est portio tua. Dans Migne, PG 86, 858 B, nous lisons : quam acquisisti mercedem solvere in occasu solis recessus tui. Tu sciscitare a temetipsa, O anima, et videas ad quam terram est projectio tua. Plus loin nous lisons, dans l'édition de 1506 : anima tua (on s'adresse au Christ) quam tradidisti patri tuo existens in cruce ; mais dans le texte de 1677 et celui de Migne nous lisons l'incompréhensible *primitus* pour *patri tuo*.

6. L'omission se trouve dans le texte latin tout juste après le premier passage cité dans la note précédente, PG 86, 858B14. Dans la version ci-après elle va des mots : « quand tu t'envo-

C'est Chabot qui, dans son traité sur Isaac de Ninive, nous informe le mieux sur les versions d'Isaac parmi lesquelles le sermon de notre Jean de Dalyâta a trouvé sa place. La version grecque remonte au ix^e siècle⁷, et serait l'œuvre des moines Patricios et Abraamios, de la Laure de S. Saba, près de Jérusalem. Chabot ne donne pas de détails sur les manuscrits latins. Mais si on peut ajouter foi à une suggestion de Fabricius⁸, la version latine aurait été faite dès l'an 1407. Il existe aussi une ancienne version italienne.

La version que nous donnons ci-après se base sur le Vat. syr. 124 (xiv^e s.), avec quelques variantes du Vat. syr. 125, qui est souvent à peine lisible et sur lequel, selon Baumstark, le Vat. syr. 124 aurait été copié. J'ai connu tout d'abord le texte grec dans le Paris B.N. 1076 (f. 71^r ss.). Puis je me suis assuré que le texte imprimé et les Vat. gr. 391 et 605, tous deux du xiv^e siècle, faisaient la même omission que le manuscrit Parisien. Je n'ai pas cru nécessaire de faire la collation des manuscrits grecs.

Le caractère un peu pauvre des notes s'explique par la manière dont j'ai abordé ce travail. On m'a présenté les photostats du Paris gr. 1076 et des Vat. syr. 124 et 125, me demandant de comparer les textes grec et syriaque de la prière. J'ai cru faire mieux en donnant une version intégrale du syriaque, ayant le texte grec toujours sous les yeux. Puis, j'ai ajouté les indications qui m'ont paru utiles pour fixer le milieu et l'époque de l'auteur. Quant à la *tradition textuelle*, soit syriaque soit grecque, je ne l'ai pas touchée. C'est une besogne qu'on ne peut pas aborder de biais.

Jeras... » jusqu'aux mots : « jours que j'ai passés », soit 20 lignes du texte syriaque, un sixième du tout. Chabot (Litt. syriaque, p. 106) note que le texte de Jean de Dalyâta semble avoir été interpolé par les Jacobites. Absolument rien ne suggère que le passage omis pourrait être une interpolation.

7. Ainsi CHABOT, *De S. Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina*, Louvain 1892, p. 611. Tous les mss grecs que j'ai consultés nomment Patricios et Abraamios comme traducteurs.

8. Fabricius dans PG 86, 803 *init.* Pour la version italienne, voyez l'étude de Chabot sur S. Isaac.

*
**

Vat. syr. 124 f. 339^v 342^r.

Sur la fuite du Monde et la rupture d'avec la licence (*parrésia*)⁹.

Quand donc nous aimerons rompre avec le monde et lui devenir étrangers, rien d'autre ne nous rend éloignés du monde, tue les passions, donne la vie en Dieu et un mouvement d'esprit, comme la tristesse et la douleur du cœur avec discrétion, et une attitude pieuse qui imite l'humilité de l'aimé. Et il n'y a rien qui nous mêle au monde, aux vanités et à la sottise mondaines et qui, nous rendant étrangers à Dieu, nous sépare de la sagesse de Dieu, du trésor des mystères de Dieu¹⁰, comme l'enjouement et la plénitude du plaisir, de la licence (*parrésia*)¹¹.

Ceci est l'invention de l'esprit mauvais de la fornication. C'est pourquoi, connaissant ta sagesse, aimé, je te supplie, avec amour, d'éviter l'astuce du Malin. de peur que, par des mots flatteurs, il ne refroidisse ton âme de la chaleur de son amour pour le Christ qui, pour toi, a bu la potion amère sur la croix ; de peur que, pour une seule¹² contemplation et un seul regard fixé sur Dieu, il ne la remplisse, éveillée, de fantasmes et de vanités, et endormie, il ne la fasse prisonnière des rêves, fétides de jouissance. Et les chers anges aussi seront éloignés par sa puanteur ; et elle sera une pierre d'achoppement pour les autres et un aiguillon pour toi-même.

Force-toi donc et maintiens la tristesse, en imitation du Christ, jusqu'à ce que ce feu-là¹³ soit allumé en toi,

9. Le syriaque se sert de ce même mot grec.

10. En grec on lit : des trésors de la sagesse et de la connaissance des mystères de Dieu.

11. En grec : γελοιασμός καὶ ὁ μετὰ παρρησίας μετεωρισμός.

12. Le grec porte *douce*. En syriaque confondre les deux mots *doux* et *seul* serait facile. La suite du texte ne semble pas avoir été bien comprise par les traducteurs.

13. St Luc 12. 49.

qu'Il a jeté dans la terre de ton âme, et que par des mouvements de feu, toujours en éveil, soient finis et liés les mouvements du monde, lesquels tuent l'homme nouveau et tachent l'habitation de la sainte maison¹⁴ du Seigneur tout-puissant.

Car, j'ose le dire après Paul¹⁵, nous sommes sa maison. Purifions sa maison, comme il est pur, pour qu'il désire en être l'habitant ; sanctifions-la, comme il est saint, et orons-la d'œuvres bonnes et chastes, auxquelles sa Seigneurie prend plaisir¹⁶ ; brûlons-y des parfums suaves pour reposer sa volonté : des prières pures et venant du cœur¹⁷, qui n'ont pas d'association avec les sentiments mondains des mortels. Ainsi le nuage de sa gloire¹⁸ couvrira l'âme de son ombre, et la splendeur de sa grandeur se lèvera dans le cœur, et tous les habitants de la maison de Dieu seront remplis de joie et d'exaltation ; et par sa flamme¹⁹, les effrontés seront réduits à rien.

Rabroue constamment ton âme, ô mon frère et dis : Ame, la dissolution de ton corps approche. Pourquoi te réjouis-tu de ces choses temporelles, quand aujourd'hui tu les laisseras et seras privée de leur vue et de leur aide pour toujours ? Pense aux choses qui sont devant toi ; regarde celles que tu as faites : quelles sont-elles ? Avec qui passes-tu tes jours de travail ? Qui recevra les fruits de ton travail ? A qui donnes-tu de la joie par ta lutte, en sorte qu'il vienne à ta rencontre ? Qui enchantes-tu par ta course, en sorte que tu reçoives le repos dans son

14. En grec c'est le Seigneur qui est dit *saint* et non pas sa maison.

15. Cf I. Cor. 3. 16, avec 2 Paralip. 5. 14 et 6. 1.

16. Le grec omet cette phrase.

17. Du cœur : καρδιακή προσευχή, prière cordiale. Il serait de quelque intérêt de savoir si nous trouvons ici le premier exemple de cet adjectif qualifiant la prière.

18. Cf. n. 15.

19. Par sa flamme : c'est-à-dire, du Christ (cf. 2. Thes. 1. 8) ; Dans la version grecque, la flamme se rapporte à l'Esprit-saint.

havre ? Pour l'amour de qui es-tu lasse et te fatigues-tu, en sorte que tu ailles à sa rencontre avec joie ? Quel ami possèdes-tu dans le lieu éternel, qui te recevrait maintenant à ta sortie ? Dans quel champ as-tu dépensé tes forces ? Et qui te paiera tes gages au coucher du soleil de ton départ ? Mon âme, examine-toi pour ton propre compte et regarde en quel lieu tu seras emportée²⁰ quand tu t'envoleras de ton corps.

Qui sont tes compagnons, avec lesquels tu feras route vers leur héritage ? Peut-être sont-ils des anges de lumière ; et comment les rayons de leur beauté ne se réfléchissent-ils pas sur toi, en raison de leur amitié envers toi, et comment ne te réjouissent-ils pas par leur compagnie avant le départ ? Mais peut-être sont-ils des abominables, qui cajolent par le désir — voleurs d'enfants — jusqu'au lieu de leur obscurité, coupé de consolation. Malheur à moi, à cause de leur compagnie ! Malheur à moi, parce que je me suis associé à eux ! Malheur à moi, parce que la communion avec eux m'a séparé de mon Dieu ! Malheur à moi, parce qu'en m'approchant d'eux je me suis éloigné de mon Seigneur ! Malheur à moi, parce que j'ai obéi à leur tromperie et me suis privé de la vision du Beau ! Malheur à moi, parce que je me suis éloigné du Bon, et que, du Malin, par ma volonté, je suis devenu le compagnon !

Pendant que je me trouve dans le lieu où j'ai reçu des blessures, je me préparerai des médicaments pour guérir mes ulcères. Pendant que les requêtes de ceux qui supplient peuvent être acceptées, je composerai des chants amers pour apaiser mon Dieu que j'ai courroucé. Je pleurerai et gémirai pour les jours que j'ai passés dans le champ qui nourrit d'absinthe ceux qui le cultivent. J'implorerai²¹ avec tristesse et soupirs, lesquels plaisent plus

20. Les phrases suivantes, jusqu'aux mots : « jours que j'ai passés » inclusivement, ne se trouvent pas dans les versions grecque et latine.

21. Par suite de l'omission, le grec et le latin ont mis au mode impératif ces phrases qui, dans le syriaque, sont à la première personne du futur.

à mon Dieu que les sacrifices. Ma bouche crier²² des chants affligés dont les anges désirent fort les accents. Mes joues seront mouillées des larmes de mes demandes, afin que l'Esprit repose sur ma tête pour me purifier de mes crimes. Je persuaderai le Seigneur de venir chez moi quand je prie. J'invoquerai Marthe et Marie pour qu'elles m'enseignent des cris de lamentations²³.

O Toi, qui pleuras et versas des larmes de tristesse sur Lazare, reçois mes larmes amères : que mes passions soient apaisées par tes souffrances ; que mes blessures soient guéries par les tiennes, que mon sang soit mêlé à ton sang, et que la saveur vivifiante de ton saint corps soit mêlée à mon corps. Que la boisson amère, que tes ennemis t'ont donné à boire, adoucisse mon âme, à laquelle le Malin a fait boire de l'absinthe. Que ton corps étendu sur le bois attire à toi mon intelligence diminuée par les démons. Que ta tête inclinée sur la croix relève ma tête frappée par des hommes obscènes. Que tes mains pures, fixées par les incrédules avec des clous, me tirent vers toi de la fosse des maux, comme l'a promis ta bouche²⁴. Que ta face, qui a reçu les crachats honteux des maudits, essuie ma face, odieuse à cause de mes péchés. Que ton âme que, sur la croix, tu as remise à ton Père, me fasse venir à toi par ta grâce.

Je n'ai aucune larme suppliante, Seigneur ; je n'ai pas un cœur persévérant pour te rechercher ; je n'ai pas de repentir et de componction, susceptible de ramener les fils dans leur héritage ; mon esprit est obscurci par les choses d'ici-bas et n'a pas la force de lever son regard vers toi en soupirant ; mon cœur est refroidi par la multitude de ses maux et ne peut pas se réchauffer par des larmes affectueuses. O Christ, trésor de tout bien, donne-moi une contrition parfaite et un cœur affligé pour que je sorte avec amour à ta recherche.

22. Le grec : *sera remplie de*, ce que suppose le changement d'une seule lettre.

23. Le grec porte : *πενθιχὰς φωνάς* ; cf. n. 17.

24. Probablement la promesse au bon larron, S. Luc 23. 43.

En dehors de toi²⁵, je suis étranger à toute chose. Que le Père qui t'a engendré de son sein, où depuis toujours tu étais caché, renouvelle en moi la ressemblance de ton image. Parce que je t'ai abandonné ne m'abandonne pas ; parce que je m'en suis allé et suis sorti de chez toi, sors à ma recherche et ramène-moi à ton troupeau et joins-moi aux agneaux aimés de ton pâturage. Nourris-moi avec eux dans le pâturage de tes saints mystères, dont la source²⁶ est un cœur pur, où apparaît l'illumination de tes révélations. C'est là le repos de ceux qui luttent pour cela (i. e. le cœur pur) et peinent dans des souffrances et des tourments de toutes sortes. Que nous en soyons tous jugés dignes, par la grâce de ta miséricorde, ô notre Sauveur. Amen.

Dom Polycarpe SHERWOOD,

Rome.

25. Le grec ajoute *bon*.

26. Le grec : καταγωγή, lieu de logement. Le sens est ainsi appauvri. Mais, par *source*, il ne faut pas entendre une source primordiale. Moïse, dans la deuxième station de l'office du lundi, est appelé *la source principale de la prophétie*.

LE DIATESSARON DE TATIEN*

(suite)

Si Tatien a passé sous silence l'ascendance davidique du Christ, il n'est pas étonnant qu'il ait pareillement eu tendance à dégager le Christ de tout lien avec Israël. De fait, A. Vööbus parle de sa « soigneuse préoccupation de libérer l'Evangile de l'emprise de l'influence juive »³². Encore ici, cependant, des nuances seraient à apporter ; car il y a, dans le commentaire d'Ephrem par exemple, un complexe de caractéristiques contradictoires. D'une part, il omet *Luc*, II, 32 (*lumière pour éclairer les nations et gloire de ton peuple, Israël*), et il laisse de côté, dans *Luc* II, 34, les mots *d'un grand nombre en Israël*. D'autre part, il interprète en fonction du peuple d'Israël et dans un esprit d'estime et d'amour, les paroles de Siméon : « Il dit donc : *Maintenant, tu peux laisser ton serviteur s'en aller*³³, car il recevait la consolation du peuple, et tenait l'aboutissement d'Israël. Dès qu'il vit celui à qui (*le sceptre*) appartient³⁴, il dit : *Maintenant, tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix*, tout comme la Loi et le sacerdoce. Les paroles : *Tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix*, ont été dites par Siméon, et font allusion à la Loi. Siméon et Moïse l'ont laissée s'en aller, et l'ont laissée s'en aller en paix ; ils n'ont pas laissé la Loi s'en aller par inimitié ; c'est avec charité et en paix qu'ils lui ont mis terme... Quant à ces autres paroles :

* Voir *L'Orient Syrien* 2, p. 208-231.

32. *ouvr. cité*, p. 18

33. *Luc* II, 29

34. Cfr *Gen.*, XLIX, 10

Vois ! cet enfant doit amener la chute et le relèvement ³⁵, elles concordent avec celles du prophète : *Me voici en train de poser à Sion une pierre qui amène la chute ; et celui qui croit en elle ne bronchera pas* ³⁶. Ou bien (comprends) : *Qui doit amener la chute et le relèvement* du peuple (d'Israël) et des nations païennes.. « (EC 2, 16) ³⁷. Le Christ a mis fin au régime de la Loi, mais « avec charité et en paix » ; on chercherait vainement, dans le commentaire d'Ephrem, une manifestation d'opposition à l'Ancien Testament, car il le cite souvent, et il compare volontiers premier et second Adam, ancienne et nouvelle alliance (cfr EC 1, 1,10 ; 2, 2, 23-24 ; 3, 4-9 ; 4, 2 ; 5, 8,13-14 ; 6, 14 ; 8, 4 ; etc...). S'il transforme *Matth.*, X, 23 ; οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ, *vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël*, en : *Vous ne pourrez pas achever le tour de toutes les villes* (EC 8, 9), il cite d'autre part *Matth.*, X, 6 : *Vers les brebis perdues de la maison d'Israël* (EC 8, 1), et XXVII, 37 : *Celui-ci est le Christ, le Roi des Juifs* (EC 20, 22). Sans doute, pourtant, cet état de la pensée et de l'expression d'Ephrem ne reflète-t-il plus qu'imparfaitement la pensée et l'expression tatianiques. De Tatien à Ephrem, un long travail théologique, dans un sens d'orthodoxie croissante, s'est peu à peu opéré. Ephrem n'est pas défavorable à Israël, auquel le Christ est venu du reste apporter le salut (cfr EC 2, 13). La perspective de Tatien a probablement été différente, et les quelques omissions dont j'ai fait mention en sont un vestige. Encore ici, c'est sans doute à l'hypothèse d'une révision postérieure à Tatien qu'il faut avoir recours.

Il y a donc, dans l'œuvre de Tatien, des tendances théologiques particulières ; les unes se sont estompées, sans du reste s'effacer complètement ; d'autres ont laissé des traces plus nettes. Ainsi, la tendance encratite. Dans *Matth.*, I, 18, pour rendre les mots πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς, Ephrem aura une formule mitigée : *avant que Marie ne*

35. Luc, II, 34

36. Is., XXVIII, 16

37. Par les initiales EC, je désigne le *Commentaire de l'Evangile concordant* par Ephrem : cfr n. 4.

soit donnée à un homme, la *Pepysian Gospel Harmony* (p. 3, l. 35) dira: *avant que Joseph ne l'ait épousée*, et le Δ de Venise: *avant que Joseph ne célèbre les noces*. Théodore Zahn a parlé à ce propos, et à bon droit, d'un « euphémisme intentionnel » (« absichtlicher Euphemismus ») de Tatien³⁸.

Dans *Matth.*, I, 19, au lieu de lire *Joseph, son époux*, parce qu'il était droit, Ephrem, avec la syro-curetonienne, le Δ néerlandais et le Δ perse, lit: *Joseph, parce qu'il était homme droit*. L'omission tatianique des mots $\delta \acute{\alpha}\nu\eta\rho \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ après $\iota\omega\sigma\eta\varphi$ est sans doute due au souci d'éviter une formule ambiguë, sur laquelle on eût pu s'appuyer pour affirmer qu'avant la naissance de Jésus, Joseph, époux de Marie, avait et exerçait tous les droits qu'implique ce titre.

Dans *Matth.*, I, 25, pour $\alpha\upsilon\tau\eta \epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\eta\nu$, la syro-curetonienne et Ephrem ont: *Il habitait chastement avec elle*. Comme pour *Matth.*, I, 18, nous nous trouvons devant une formule volontairement édulcorée: Tatien a évité les expressions qui rappelaient trop directement le commerce conjugal.

Citant *Luc* II, 36, Ephrem³⁹ et la syro-sinaïtique diront qu'Anne *avait vécu avec son mari*, non *sept années* (syropeshitta: shb^c shnyn) mais *sept jours* (shb^c ywmyr)...

De même qu'il esquivé ou atténue ce qui rappelle les rapports conjugaux, Tatien escamote les allusions à la boisson. Au lieu de dire, dans *Matth.*, XI, 19, qu'on traitait le Christ de *buveur de vin* ($\sigma\iota\nu\omega\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$, sht' hmr' dans la syropeshitta), il dira simplement⁴⁰, tout comme la syro-curetonienne et la syrosinaïtique, qu'on le considérait comme *buveur* (shty').

Dans *Matth.*, XXVII, 34, au lieu de dire que le Christ a bu *du vin mêlé à du fiel* (lecture des mss B S L

38. Theodor Z A H N, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. I Theil. *Tatian's Diatessaron.*, Leipzig, 1881, p. 117.

39. Cfr L A M Y III, 813, 9.

40. Cfr L A M Y II, 747, 4.

33, D, des vieilles latines, de Θ, des mss de la fam 1, de la syro-sinaïtique, de Zohrab, etc...), Ephrem dit que le Christ a bu *du vinaigre et du fiel* (EC 20,27), de même que le Δ perse et que l'Épître de Barnabé VII, 3 (...σταυρωθείς ἐποτί(ζ)ετο ὄξει καὶ χολῇ)⁴¹. Il y a certainement ici plus qu'une simple réminiscence du Ps. LXIX, 22 (*Pour nourriture ils m'ont donné du poison, dans ma soif ils m'abreuyaient de vinaigre*), et c'est à nouveau la tendance encratite de Tatien qui entre en jeu.

Citant Jean II, 10, Ephrem omet de rendre les mots *ἔσαν μεθυσθῶσι*, *quand les gens sont gais* (EC, 5, 8) : il est vraisemblable que cette omission doive de même être considérée comme significative des tendances de Tatien.

Les citations d'Ephrem témoignent en outre de la reprise, dans l'évangile tatianique, d'éléments apocryphes. Dans le récit notamment du baptême du Christ, Ephrem introduit la mention d'une lumière éclatante qui aurait à ce moment éclairé les eaux de Jourdain (EC 4, 5). D'autres auteurs anciens font écho ici à Ephrem : Justin⁴², Epiphane⁴³, Jacques de Sarug⁴⁵ ; et le Pseudo-Cyprien dit que, dans le livre intitulé *Paulli Praedicatio*, il est raconté « cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum,... »⁴⁶. La *Pepysian Gospel Harmony* (p. 10, l. 7) dit de même que, « lorsque le Christ fut baptisé, et qu'il était en prière pour ceux qui devaient recevoir le baptême en son nom, une lueur vint des cieux, accompagnant (la descente de)

41. Cfr *Bibliotheca sanctorum Patrum*. Rome, 1901 à 1909. Ser. I, 3, p. 62.

42. Cfr, en outre, dans l'œuvre syriaque d'Ephrem, A S S E-M A N I II, 328 E ; III, 15 C ; L A M Y, I, 11, 18 ; 97, 5 ; 125, 39 ; 127, 48 ; II, 469, 12.

43. *Dial. cum Tryph.*, 88. PG 6, 685 B.

44. *Panar.*, 30 ; 13, 7 (affirmation attribuée aux Ebionites). Ed. H O L L, I, p. 350, 17.

45. Cfr Dr. M. K M O S K O, *De apocrypha quadam dominici baptismi descriptione corollarium*, dans *Oriens Christianus*, 4 (1904), p. 195, 198-199, 201-202.

46. *De rebaptismate*, c. 17. Ed. H A R T E L, p. 90.

l'Esprit-Saint, et elle brilla autour de lui ». Les mss de la vieille latine a et g¹ (*Matth.*, III, 15) font allusion au même phénomène: a (vercellensis) et g¹ (sangermanensis I) portent, à la suite de *Matth.*, III, 15 : Et cum baptizaretur Jesus (a om), lumen magnum fulgebat (a lumen ingens circumfulsit) de aqua, ita ut timerent omnes qui congregati erant (a advenerant)⁴⁷.

Pour l'histoire du Δ, ce trait a une grande importance, car il témoigne des liens de l'œuvre tatianique avec la tradition apocryphe, voire même avec l'hérésie. Au témoignage d'Epiphane, λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι⁴⁸ ; peut-être faudrait-il voir ici la raison pour laquelle Tatien aurait donné à son œuvre le titre de *diapente*, selon l'attestation de Victor de Capoue « quod tatianus uir eruditissimus et orator illius temporis clarus unum ex quattuor compaginauerit euangelium cui titulum diapente composuit »⁴⁹.

Baumstark voit dans ce titre, soit l'indication d'une cinquième source⁵⁰, soit une formule « musikalisch-technischer », si bien que le Δ serait « une ἀρμονία en un sens à nouveau proprement musical »⁵¹. On retiendra plus volontiers la première que la deuxième explication⁵².

La proportion d'éléments apocryphes dans le Δ n'est pourtant pas élevée, si bien qu'un évangile purement apocryphe n'a pu intervenir dans la rédaction du Δ que comme source occasionnelle et secondaire. Au témoignage d'Epiphane, cette cinquième source serait, comme nous l'avons dit, l'évangile des Hébreux, en usage chez les

47. JUELICHER. *Itala... I. Matthäus-Evangelium*. Berlin, 1938, p. 14.

48. *Panar.*, 46 ; 1, 9. Ed. HOLL, 2, p. 204, 14

49. Δ latin, p. 1 (préface).

50. *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922, p. 21 ; *Die syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das « Diatessaron »*, dans *Biblica* 16 (1935), p. 257-299.

51. *Die syr. Uebersetz. des Titus*, p. 290.

52. Cfr Matthew BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford, 1946, p. 201.

Nazaréens, et Baumstark y voit « un remaniement et élargissement du Matthieu primitif araméen »⁵³. C'est sans doute sur la foi de cette affirmation de Baumstark que le P. Messina a avancé que la cinquième source pourrait être « le document fondamental, à partir duquel s'entrelace », dans le Δ , « le contenu des quatre évangiles canoniques »⁵⁴. La chose devrait être prouvée ; jusqu'ici la valeur de cette hypothèse ne dépasse pas celle d'une conjecture faiblement appuyée.

A deux reprises encore, l'œuvre d'Ephrem trahit l'influence de livres apocryphes. *Luc* IV, 29 est reproduit par Ephrem : *Et lorsqu'ils le projetèrent de la montagne, il s'envola*⁵⁵. Aphraate suppose une lecture semblable, lorsqu'il écrit que Jésus « manifesta l'étendue de sa puissance, lorsqu'il fut projeté du haut en bas, sans être blessé »⁵⁶. Et le Δ néerlandais, ch. 98, fait suivre la citation de *Luc* IV, 30 de cette réflexion : « In somen staden es ghescreuen dat die bergh ontploec en mak de hem stat dore telidene, mar want dis de ewangeliste nin scriuen so late wi dat al ongeconfirmeert ». « En quelques endroits, il est écrit que la montagne se fendit et lui fit place, en vue (de lui permettre) de la traverser. Mais puisque les évangélistes n'écrivent rien à ce sujet, nous ne garantissons pas cette tradition ».

A *Luc* XXIII, 48, la syro-curetonienne et la syro-sinaïtique ont : *Malheur à nous ! Que nous est-il arrivé ? Malheur à nous à cause de nos péchés !* Et le codex sangermanensis (g¹) leur fait écho : *Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra ; appropinquavit enim desolatio Hierusalem.*

Ephrem, dans une citation qui doit, semble-t-il, être

53. *Die syr. Uebersetz. des Titus*, p. 299.

54. Cfr Gius. MESSINA, S. J., *Lezioni apocrife nel Diatessaron persiano*, dans *Biblica* 30 (1949), p. 10-27.

55. Cfr S. Ephraemi Syri *Carmina Nisibena*, additis prolegomenis et supplemento lexicorum syriacorum, primus edidit, vertit, explicavit Dr. Gustavus BICKELL, Leipzig, 1866, 35, 205-206 ; 43, 241-243 ; LAMY, I, 613, 1.

56. Cfr P. Syr., II, 93, 3.

mise en rapport à la fois avec *Matth.*, XXVII, 54 et *Luc*, XXIII, 48, dit de même : *Malheur à nous, malheur à nous, (car) il était le Fils de Dieu ! Voici qu'arrive et s'approche la décision de la ruine de Jérusalem !* (EC 20, 28).

La teneur de l'évangile de Pierre, 25 est très semblable à celle d'Ephrem : οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν · ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ. Mr. le Chanoine Vaganay ne pense pourtant pas que l'évangile de Tatien dépende de l'évangile de Pierre, car, autrement, il y aurait dans Tatien « d'autres emprunts au pseudo-Pierre » : il croit plutôt à une source commune⁵⁷.

Le style de Tatien a des tournures et formules caractéristiques ; ainsi les tournures sémitiques paratactiques, les verbes à un mode personnel et les propositions circonstantielles, de préférence aux participes, les formes actives de préférence aux formes passives, les tournures « la terre des Egyptiens, les régions des Galiléens, le fleuve du Jourdain », au lieu de « l'Egypte., la Galilée, le Jourdain »⁵⁸, l'expression *le jour du sabbat*, au lieu de *le sabbat*.

J'insiste sur une formule dont ne parlent guère ou même pas du tout ceux qui traitent du Δ : la tournure avec *coepit*. Dans *Matth.*, XIV, 33, au lieu de dire que *Ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui*, Ephrem dit qu'ils commencèrent à se prosterner devant lui. (EC 12, 9). Dans *Matth.*, XXI, 25, au lieu de dire : *Mais ils se faisaient en eux-mêmes ce raisonnement*, il dit : *Ils commencèrent à se faire ce raisonnement* (EC 16, 17). Et le Δ de Venise dit de même : *E quei comenzò a penzar*. Dans *Luc* VI, 1, Ephrem dira des disciples : *Ils commencèrent à arracher l'épi* (EC 5, 23), et le Δ de Venise : *si comenzò a tore de le spige*. A *Luc* VI, 20, introduisant l'énoncé des béatitudes, Ephrem dit que *Jésus éleva ses yeux vers eux, et commença à dire* (EC 6, 1). Pour *Marc*

57. LÉON VAGANAY, *L'évangile de Pierre (Etudes bibliques)*. Paris, 1930, p. 270-271. Cfr *ibid.*, p. 75-77.

58. S. LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron (Biblica et Orientalia, 13)*. Rome 1950, p. 53. L'origine de ces tournures est syriaque : cfr VÖÖBUS, *ouvr. cité*, p. 148.

V, 10 ; *Luc VIII, 31*, Ephrem dira à nouveau : *Et les démons commencèrent à le prier de ne pas les chasser de l'endroit, et de ne pas les envoyer prématurément dans la géhenne* (EC 6, 26). A *Luc XIX, 41*, au lieu de dire que Jésus pleura sur la cité de Jérusalem, Ephrem dit qu'il commença à pleurer (EC 18, 1).

Tatien semble avoir eu le souci d'édulcorer certaines paroles incisives de Notre-Seigneur. La formule brutale de *Luc XIV, 26* : *Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, etc...* est une fois conservée par Ephrem (EC 10, 16), une fois adoucie (EC 8, 14 : *Celui qui ne m'aime pas plus que sa propre vie*). Or le Δ perse offre le même phénomène : *Quiconque vient à ma suite, et ne laisse pas son père, sa mère, ses sœurs, sa femme, ses fils, et même sa propre propre vie...* Aphraate syriaque⁵⁹ et arménien⁶⁰ porte également : *Celui qui ne m'aime pas plus que son père, et sa mère, et que sa propre vie*. Le Livre des Degrés a une fois⁶¹ la formule brutale (*Celui qui hait sa propre vie, celui-là m'aime*), mais, en deux autres endroits, il a une formule adoucie : p. 468, 17 : *Celui qui ne se sépare pas de toute sa parenté...* ; p. 920, 22 : *Celui qui n'abandonne pas tout ce qui lui appartient, et tout ce qu'il possède sur la terre, son père, sa mère, ses frères, ses sœurs, ses enfants, et sa parenté...*

Le R.P. Lyonnet a présenté, à juste titre du reste, plusieurs de ces tournures et formules comme caractéristiques de la première version arménienne⁶². Comme, cependant, on les retrouve même en dehors de celle-ci, et chez des témoins de Tatien, elles démontrent en même temps l'influence de Tatien sur la première version arménienne, dont la forme, fortement syriacisante et sémitique, a été en outre, selon toute probabilité, diatessarique, ou, au moins, a subi l'influence directe d'un modèle

59. P. Syr., I, 620, 8.

60. *Sancti Patris Nostri Iacobi, episcopi Nisibeni, sermones cum praefatione, notis et dissertatione de Ascetis*, (cura N. Antonelli). Rome 1756 (arménien et latin), p. 418, 28.

61. P. Syr., III, 32, 19.

62. *Ouvr. cité*, p. 51-54.

tatianique. Il y a d'ailleurs des coïncidences curieuses, soit dans l'ordre des mots, soit dans leur teneur, entre la première version arménienne et les divers témoins tatianiques. Je cite deux exemples seulement.

Alors que *Matth.*, XI, 13 a πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, le passage parallèle *Luc* XVI, 16 a un ordre différent : ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. C'est l'ordre de *Luc* (*La loi et les prophètes*) que choisit Ephrem (EC 4, 2 ; 9, 11), de même qu'Aphraate syriaque 56, 24 et les Δ arabe et perse. Il est intéressant de noter ici que Zohrab (la vulgate arménienne), même en Matthieu, mentionne la Loi avant les prophètes : c'est évidemment parce que le diatessaron arménien primitif avait opté pour l'ordre de *Luc*. Mais le choix semble remonter jusqu'à Tatien, car un ms de la vieille latine, le claromontanus (h), a l'ordre Loi-prophètes même en Matthieu, et c'est également l'ordre de Tertulien⁶³ et des Capit. et mss D Ep K G Q de la Vulg⁶⁴.

Dans *Jean* V, 7, pour ἀνθρώπον οὐκ ἔχω, Ephrem a : *Je n'ai pas de gardien* (EC 13, 1), leçon à laquelle correspond celle de Jacques de Sarug, citée par Plooij⁶⁵ : *On ne trouve pas des gens qui prennent soin de moi*. Pour ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ, Ephrem a : *Tandis que je tarde à me disposer* (EC 13, 1), Zohrab et Chrysostôme M^s 60, 24/638⁶⁶ : *Tandis que je tarde*, leçon qu'on retrouve dans le ms Adysh de la version géorgienne. Le ms 69 (Ferrariensis) a une leçon analogue, car il porte, après ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει, les mots ἐγὼ δὲ ἀσθενῶν πορεύομαι.

63. *Adv. Marc.*, 3, 23, 3 ; 4, 33, 7 ; 5, 2, 1 ; 5, 8, 5 ; *De Ieiun.*, 2, 2 ; *Adv. Iud.* 13, 26. Cfr C. C., *Ser. Lat.*, 2, p. 540, 634, 665, 686, 1258, 1390.

64. Cfr *Novum testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt Iohannes Wordsworth et Henricus Iulianus White*. Oxford, 1889-1897, I, p. 27.

65. Dr. D. PLOOIJ, *A Further Study of the Liège Diatessaron*. Leyden, 1925, p. 22.

66. Chrys. M = Supplément aux homélies de S. Jean Chrysostôme sur Matthieu ; t. III de la version arménienne (Venise, 1826) et colonne correspondante de la PG 58.

Or le Δ néerlandais a un texte d'allure semblable : *alse ics mi pine*. Plooij pense que le sens de *pine* est « doing something with difficulty and exerting one's utmost strength »⁶⁷. Il traduit dès lors : *when I am doing my best, tandis que je fais de mon mieux*. Encore ici, l'étroite relation de la première version arménienne avec d'autres témoins de Tatien apparaît clairement.

L'option de la première version arménienne pour les termes de *propinquus* au lieu de *proximus*, de *pecus* au lieu de *ovis*, a sans doute la même origine tatianique.

En effet, alors que, pour parler du prochain que nous devons aimer comme nous-mêmes, la vulgate arménienne emploie généralement le terme de *anker*, *proximus*, Ephrem emploie celui de *merjawor*, *propinquus*⁶⁸. Comme, cependant, le Δ perse (3, 50) porte : *Ama il tuo compagno*, et non *il tuo prossimo*, il y a lieu de conclure que le phénomène dépasse les caractéristiques de la première version arménienne, et qu'il est proprement tatianique.

Contrairement à la vulgate arménienne, qui, dans *Matth.*, IX, 36 et *Jean* X, 11, parle de *oves* (*och'xars*), Ephrem, aux mêmes endroits, parle de *pecus* (*xashn*)⁶⁹. Mais la même différence existe, du moins pour *Matth.*, IX, 36, entre la syropeshitta (*'rb'*, *oves*), et la syrosinaïtique (*'n'*, *pecus*). Et Tertullien a, pour *Jean*, X, 11, le même terme qu'Ephrem : « Certe quidem *bonus pastor animam pro pecoribus ponit* »⁷⁰.

Souvent proche dans sa teneur de la syrocuretonienne, de la syrosinaïtique et de la syropalestinienne, d'Aphraate et du Livre des Degrés, dont le texte est sous la mouvance de celui du Diatessaron⁷¹, le texte des citations évangéliques d'Ephrem concorde aussi fréquemment avec celui des vieilles latines, notamment avec celui de la version africaine, et il a beaucoup d'affinité avec les témoins

67. *ouvr. cité*, p. 22-23.

68. Cfr LYONNET, *ouvr. cité*, p. 73, 126, 131.

69. Cfr LYONNET, *ouvr. cité*, p. 24-25, 61-62, 108.

70. *De Fuga*, II, I. C. C., *Ser. Lat.*, 2, 1148.

71. Cfr VÖÖBUS, *ouvr. cité*, p. 78.

césaréens. La relation même d'Ephrem avec le texte césaréen entraîne quelques coïncidences avec le texte antiochien ; composé en partie sous l'influence du césaréen, le texte antiochien est souvent un compromis entre les textes alexandrin et césaréen ; la question des rapports des textes césaréen et antiochien avec le texte de Tatien mériterait du reste une étude approfondie.

Il serait intéressant pour l'histoire des évangiles séparés de déterminer si Ephrem les a ou non connus, s'il s'est servi exclusivement du Δ de Tatien ou s'il a comparé, au moins de temps à autre, les leçons du Δ à celles des évangiles séparés. Le prologue d'Ephrem à sa paraphrase de l'Épître aux Ephésiens est, à cet égard, très instructif, et tout le passage doit être reproduit : « Les Ephésiens avaient été formés par Jean l'évangéliste. Or celui-ci, voyant que ses trois compagnons avaient ouvert leurs évangiles par le récit des origines humaines du Christ, craignit que celui qui lui était apparu Fils de Dieu, n'apparût aux hommes un simple homme. Il résolut dès lors de procéder de manière différente, selon un plan nouveau, que n'avaient pas adopté ses compagnons.

En tête de son évangile il dit donc, non plus que le Christ était né de Marie, ou de David, ou d'Abraham, ou d'Adam, mais : *Dès le commencement le Verbe était, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu lui-même.* L'Apôtre donc, sachant les Ephésiens parfaitement informés de la divinité de Notre-Seigneur, selon l'évangile de Jean, leur prédicateur, laissa de côté cet aspect, pour se mettre à parler de l'économie de sa vie en chair » ⁷².

Schäfers ⁷³ a souligné, bien qu'avec trop d'insistance, l'imprécision des renseignements que donne Ephrem sur l'évangile tétramorphe : les auteurs des évangiles synoptiques auraient traité de la naissance du Christ « de Marie, ou de David, ou d'Abraham, ou d'Adam ». Marc

72. *Commentaire de S. Ephrem sur les épîtres pauliniennes* (version arménienne). Venise, 1836, p. 138, l. 2-17.

73. J. SCHAEFERS, *Evangelienzitate in Ephraems des Syrsers Kommentar zur den Paulinischen Schriften*. Fribourg-en-B., 1917, p. 27-47.

n'en traite pas ; Ephrem ne le dit pas. Matthieu et Luc citent tous deux David et Abraham dans la généalogie du Christ, mais Luc seul cite Adam⁷⁴ ; ces distinctions ne sont pas faites dans le prologue du commentaire de l'Épître aux Ephésiens. Il s'en dégage néanmoins une impression de connaissance au moins générale des évangiles séparés ; Ephrem sait qu'il y a quatre évangiles. Ailleurs du reste, dans son hymne sur la foi 48, 10, parlant de l'évangile au singulier, il le compare aux quatre fleuves du Paradis terrestre⁷⁵. Il connaît de plus comme de l'apôtre Jean le prologue du quatrième évangile, et il sait que cet évangile a une allure plus théologique que les trois précédents.

Ephrem est même informé de la teneur textuelle différente du prologue du quatrième évangile dans l'évangile tatianique et l'évangile séparé grec, car il y fait allusion à propos de *Jean* I, 4 : « Scriptum (est) enim verbum in evangelio, quod *illa vita est lux hominis* : ...evangelium autem graecum explanat quod *illa vita est lux hominum* »⁷⁶. Ephrem oppose ici « évangile » et « évangile grec » : l'« évangile », c'est certainement le Δ, dont la leçon 'nsh', *hominis*, est ambiguë, pouvant être interprétée, soit au singulier, comme le font les Manichéens, auxquels s'attaque Ephrem en cet endroit, soit en un sens collectif, comme le fait Ephrem. Pour trancher la question, Ephrem fait appel au témoignage de l'« évangile grec », c'est-à-dire, évidemment, de l'évangile séparé.

Cet évangile séparé serait-il l'évangile séparé syriaque (type vieille syriaque), qu'Ephrem aurait appelé grec uniquement parce qu'il était une traduction des quatre évangiles écrits en grec et utilisés dans l'église grecque ?

74. Cfr *Matth.*, I, 1-16 ; *Luc*, III, 23b-38.

75. ASSEMANI, III, 89 CD ; E. BECK (C. S. C. O. ; vol. 155/ *Syr.* 73), 48, 10 ; p. 154, 1, 13.

76. Cfr Charles-Wand MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*. Londres, 1912-1921, I, 121, 42.

Après Burkitt⁷⁷, A. Vööbus l'a pensé⁷⁸, et cette opinion est vraisemblable. A. Vööbus s'est pourtant égaré sur une fausse piste, lorsqu'il a voulu appeler à l'appui de son opinion les textes du commentaire d'Ephrem où il y a confrontation du « Grec » et de la teneur de l'évangile tatianique. Schäfers⁷⁹ a démontré, en effet, par de solides arguments, que les passages où intervient dans le commentaire d'Ephrem un appel au grec, sont, selon toute vraisemblance, inauthentiques. Et l'adverbe « yaytnapès », « manifeste », dont Vööbus fait tant de cas, (*ibid*, p. 39, n. 1), est un indice supplémentaire d'inauthenticité ; car c'est par un adverbe équivalent (*mekin*, « clare ») que, dans la relation des prédictions de Siméon (EC 2, 17), est introduite une citation du grec qui n'est certainement pas d'Ephrem. Si on applique la « loi du minimum » au commentaire d'Ephrem sur le Δ, il n'en est, à ma connaissance du moins, aucun passage qui autorise à conclure qu'Ephrem ait connu les évangiles séparés. La citation cependant de Jean I, 4, relatée dans l'édition de Mitchell, permet de supposer qu'il a connu au moins la teneur du prologue du quatrième évangile dans une traduction syriaque, soit de péricopes isolées, soit de l'ensemble des quatre évangiles séparés. A. Vööbus est probablement trop catégorique, lorsqu'il écrit : « Obviously, the Diatessaron was not generally used and accepted in Edessa... The tetraevangelion alone enjoyed full authority in the Syrian Church... »⁸⁰. La conclusion plus modeste de F. C. Burkitt me paraît préférable : Ephrem « was aware of the existence of the separate Gospels, and he seems occasionally to have quoted from them »⁸¹.

77. *Evangelion Da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the four Gospels with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac patristic Evidence* edited, collected and arranged by F. Crawford BURKITT. Cambridge, 1904. T. 2, p. 190.

78. *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, dans le C. S. C. O. Vol. 128. Subsidia, T. 3. Louvain, 1951, p. 38-39.

79. *ouvr. cité*, p. 32-40.

80. *Studies in the Hist. of the Gospel Text*, p. 39.

81. *ouvr. cité*, 2, p. 186.

J'ai annoncé, au début de cette étude sur le Δ^{82} , une ample moisson de leçons tatianiques dans l'œuvre d'Ephrem. Citer un bon nombre d'entre elles servira tout à la fois de conclusion et d'appui aux principales idées de mon travail : je laisse de côté toute leçon qui n'est attestée, outre Ephrem, que par d'autres témoins de la première version arménienne ou par la version géorgienne.

- I, 18 : *antequam data esset viro* (l. *antequam convenirent*) ~
 I, 19 : *Joseph, quia vir justus erat, noluit traducere Mariam*
 I, 25 : *in sanctitate habitabat cum ea* (l. *non cognoscebat eam*)
 II, 8 : *veniam et adorem* (l. *veniens adorem*)
 II, 11 : *et aperuerunt thesauros suos, et obtulerunt ei munus, aurum, et myrrham, et thus.*
 II, 15 : *E terra Aegyptiorum* (l. *Ex Aegypto*)
 II, 16 : *et cum vidisset* (l. *videns*)..., *misit* (l. *mittens*), *interfecit.*
 III, 2 : *Paenitentiam agite + a malis vestris.*
 III, 10 : *Et ecce pervenit* (l. *iam enim posita est*)
 III, 11 : ~ *in igni et Spiritu*
 III, 17 : *Filius meus et dilectus meus*
 IV, 2 : *om quadraginta noctibus*
 om postea
 IV, 5 : *super cornu* (l. *pinnaculum*)
 IV, 6 : *cade inde* (l. *mille te deorsum*)
 IV, 11 : *om et ecce*
 IV, 15 : *om terra*²
 Iordanem + fluvium
 IV, 19 : *om fieri*
 V, 18 : *iod + signum*
 V, 23 : *Quando* (l. *si*)
 om tuum
 V, 24 : *om ibi*
 V, 28 : *viderit et concupierit* (l. *viderit ad concupiscendum*)

MATTHIEU V, 39 : om dexteram

VI, 11 : *Panem constantem* (l. *Panem nostrum super-substantialem*)

VI, 17 : ~ *lava faciem tuam, et unge caput tuum*

VI, 18 : *absconditum* (l. *in abscondito*)
reddet tibi + palam

VI, 33 : *adicientur* + *superabundanter*

VII, 1 : *ne condemnemini* (l. *non iudicemini*)

VII, 7 : *pulsate* + *ianuam*

VIII, 4 : *sacerdotibus* (l. *sacerdoti*)

VIII, 20 : *non habet* + *locum*

IX, 12 : *qui pessime* (l. *male*) *se habent*

IX, 15 : *Non possunt* (l. *Numquid possunt*)

IX, 36 : *sicut et pecus* (l. *sicut oves*)

X, 5 : *In vias* (l. *viam*)

X, 6 : *quae erraverunt* (l. *perierunt*)

X, 8 : *accepistis* + *etiam*

X, 14 : *excutite* + *adversus eos*

X, 16 : ~ *Estote ergo vos innocentes ut columbae, et prudentes ut serpentes*

X, 23 : *donec advenero ego ad vos* (l. *donec veniat Filius hominis*)

X, 27 : *Quodcumque dico vobis in tenebris, dicite hoc in lumine, et quodcumque in aure auditis, praedicate hoc...*

X, 29 : *cadit* (l. *cadet*)

X, 30 : *comae vestrae* (l. *capitis vestri*)

Ephr : *comae tuae*, sys : *comae vestrae*

X, 35 : *filium* (l. *hominem*) *adversus patrem suum*

XI, 5 : ~ *pauperes evangelizantur et mortui resurgunt*

XI, 6 : *si non* (l. *illi qui non*)

XI, 9 : *plus quam prophetas* (l. *prophetam*)

XI, 13 : ~ *lex et prophetas*

XI, 19 : om *vini*

XI, 23 : *in Sodomis* + *et sociis eius*

XI, 27 : ~ *Nemo noscit Patrem nisi Filius, neque Filium quis noscit nisi Pater*

XI, 28 : *qui habetis onera gravia* (l. *onerati estis*)

XII, 2 : *in die sabbati* (l. *sabbato*)

XII, 4 : *panem oblationum* (l. *panes propositionis*)

- MATTHIEU XII, 19 : *non clamabit neque vociferabitur* (l. *non contendet, neque clamabit*)
- XII, 29 : *et tunc vasa eius* (l. *domum illius*)
- XII, 36 : *omnia verba otiosa* (l. *omne verbum otiosum*)
- XII, 43 : *vadens add ante circumit*
- XII, 45 : *om secum et pessimae*
septem alios insuper socios suos,... et veniunt,
habitant in eo, et fit hominis istius novissimum peius priore.
- XIII, 46 : *margaritam bonam* (l. *margaritam unam
 magni prelii*)
omnia quaecumque acquisiverat (l. *omnia quae habuit*)
- XIII, 48 : *accedunt ad eligendum bonum* (tamquam)
bonum, et abiectum foras proiciendum
- XIII, 52 : *novum et vetus* (l. *nova et vetera*)
- XIII, 54 : *in civitatem suam* (l. *patriam suam*)
- XIV, 8 : *Iube afferri* (l. *da*)
- XIV, 30 : *mergi + in medio mari*
- XIV, 32 : *ascendisset* (l. *ascendissent*)
- XV, 13 : *radicitus evelletur*
- XV, 19 : *In corde sunt omnes cogitationes malitiarum*
- XVI, 13 : *dicunt + de me*
- XVI, 18 : *vectes* (l. *portae*)
te non superabunt (l. *non praevallebunt adversus eam*)
- XVI, 19 : *claves + portarum*
- XVII, 5 : *Filius meus et dilectus meus*
- XVII, 9 : *visionem + quam vidistis*
- XVII, 19 : *sanare* (l. *eicere*)
- XVII, 20 : *om hinc illuc*
transibit + a facie vestra
- XVII, 25 : *om vel censum*
- XVII, 27 : *mitte ibi rete* (l. *mitte hamum*)
- XVIII, 6 : *lapis molaris* (l. *mola asinaria*)
- XVIII, 10 : *om qui in caelis est*
- XVIII, 16 : *et trium* (l. *aut trium*)
- XVIII, 22 : *om usque*
- XX, 10 : *arbitrabantur* (l. *arbitrati sunt*)
- XX, 15 : *cur* (l. *an*) *oculus tuus*
- XX, 18 : *imus* (l. *ascendimus*)

MATTHIEU XXI, 3 : *Dominus + eorum*

XXI, 5 : *iustus et add ante mansuetus*

XXI, 8 : *pallia sua* (l. *vestimenta sua*)

XXI, 16 : *Non audis tu...?* (l. *Audis...?*)

XXI, 25 : *coeperunt cogitare* (l. *cogitabant*)

XXI, 29 : *Sane* (l. *eo*), *domine* (C'est le premier des deux fils qui, dans le texte d'Ephr., répond affirmativement)

XXI, 38 : *et nostra fit amodo hereditas vineae*

XXI, 41 : *pessime* (l. *male*)

XXI, 42 : *om in Scripturis*

XXII, 21 : *sed Deo quod debetis reddite* (l. *et quae sunt Dei, Deo*)

XXII, 23 : *et dicunt ad eum* (l. *dicentes vel qui dicunt resurrectionem + mortuorum*)

XXII, 29 : *Valde add ante erratis*

XXII, 37 et 39 : *Dilige* (l. *Diliges*)

XXIII, 8 : *nolite vocare* (l. *nolite vocari*)

XXIII, 12 : ~ *ille qui se humiliat exaltabitur, et ille qui se exaltat humiliabitur*

XXIII, 35 : *iustus* (l. *iustorum*)

XXIV, 36 : *om de die*

XXVI, 41 : *promptus + et paratus*

XXVII, 2 : *Et apprehenderunt, duxerunt eum* (l. *Et vinctum adduxerunt eum*)

XXVII, 24 : *ab illo sanguine* (l. *a sanguine iusti huius*)

XXVII, 34 : *acetum et fel* (l. *vinum cum felle*)

XXVII, 42 : *Alios vivificabat, seipsum non potest vivificare*

XXVII, 46 : *om meus*¹

XXVII, 54 : *Filius est* (l. *erat*) *Dei*

XXVII, 60 : *posuit* (l. *advolvit*).

XXVII, 66 : *obsignarunt sepulcrum* (l. *munierunt sepulcrum signantes*)

MARC

I, 15 : *adimpleta sunt tempora*

II, 14 : *Jacobum publicanum* (l. *Levi*)

II, 19 : *socii sponsi* (l. *filii nuptiarum*)

VII, 33 : *posuit* (l. *misit*)

X, 18 : *nisi tantum unus, Deus Pater, qui in caelis est*

XI, 20 : *Quando reversi sunt* (l. *cum... transirent*)

- MARC XIII, 33 : *Estote vigilantes et orantes* (l. *videte, vigilate et orate*)
 XIV, 54 : *apud satellites* (l. *cum ministris*)
 XV, 19 : *conspuerunt* (l. *conspuebant*)
- LUC I, 6 : *Immaculati erant in omni habitatione sua*
 I, 13 : *deprecatio tua + ante Deum*
 I, 17 : *∞ in virtute et spiritu*
 I, 18 : *Quomodo fiet hoc?* (= Luc, I, 34)
 I, 38 : *Ecce sto (vel ego sum) ancilla Domini*
 I, 45 : *perficientur + omnia*
 I, 48 : *om ecce enim*
 I, 77 : *scientiam + perfectam* (vel *perfectae*)
 I, 78 : *qua* (l. *in quibus*)
 I, 79 : *in umbris* (l. *umbra*)
 II, 4 : *ambo de domo David erant*
 II, 14 : *et in terra pax, et spes bona hominibus*
 II, 26 : *quod mortem non gustaret* (l. *videret*)
 II, 30 : *Ecce viderunt oculi mei misericordiam tuam*
 II, 34 : *om multorum in Israël*
 II, 35 : *in anima tua amovebis* (vel *traduces*) *gladium*
 (l. *pertransibit gladius*)
 II, 36 : *septem diebus* (l. *annis septem*)
 II, 48 : *Ecce ego et pater tuus, in anxietate et perturbatione copiosa* (= syc. Ephr : *afflicti, cor in ore*)
 II, 51 : *omnes has res* (l. *omnia verba haec*)
 III, 23 : *om incipiens*
 IV, 24 : *in civitate sua* (l. *in patria sua*)
 IV, 29 : *proiecerunt eum de monte* (l. *ut praecipitarent eum*), *volavit sibi in aere*
 VI, 1 : *spicam* (l. *spicas*)
 VI, 29 : *om in*
 VII, 9 : *Ne in aliquo quidem in medio Israelis umquam talem fidem inveni*
 VII, 14 : *Adulescens, adulescens*
 VII, 39 : *quomodo non cognosceret in qualibus operibus sit mulier haec ?*
 VII, 41 : *homini creditori* (l. *cuidam foeneratori*)
unus debebat + ei
 VII, 43 : *Dixit ei Simon* (l. *Respondens Simon dixit*)
multum (l. *plus*)

LUC

- VII, 44 : *capillis capitis sui* (l. *capillis suis*)
non dedisti + mihi
- VII, 46 : *me* (l. *caput meum*)
- VIII, 2 : *om quae vocatur*
- VIII, 8 : *in terram pinguem, bonam*
- VIII, 50 : *Fide crede, et vivet filia tua*
- IX, 41 : *generatio mala, perversa, et incredula*
- IX, 54 : *om de caelo*
- IX, 62 : *erit* (l. *est*) *aptus*
- X, 18 : *quia cecidit* (l. *cadentem*)
- X, 27 : *Dilige* (l. *diliges*)
- X, 36 : *Quis ex illis* (l. *Quis horum trium*)
- X, 39 : *venit et sedit* (l. *sedens*)
pedes Iesu (l. *pedes Domini*)
- X, 40 : *curae + de me*
- XI, 52 : *abscondistis claves* (l. *tulistis clavem*)
- XII, 19 : *animae suae dixit* (l. *dicam animae meae*)
recondita (l. *posita*)
- XII, 20 : *sine corde* (l. *stulte*), *ecce hac nocte*
hoc quod parasti, cuius erit?
- XII, 35 : *lucernae + vestrae*
- XII, 55 : *aestus suffocans* (l. *aestus*)
- XIV, 26 : *Qui non amat me plus quam* (l. *Qui non odit*)
- XIV, 28 : *Quis erit ex vobis, qui*
- XV, 13 : *dispersit opes suas* (l. *dissipavit substantiam suam*)
- XVI, 9 : *tabernacula + sua*
- XVI, 19 : *om et bysso*
- XVI, 24 : *Pater + mi*
digiti sui auricularis
- XVI, 25 : *mala + sua*
rogas ab eo (l. *hic consolatur*)
- XVI, 26 : *fossa* (pht', l. hwt', *chaos*)
- XVII, 21 : *inter vos* (l. *intra vos*)
- XVII, 24 : *quod add ante fulget*
- XVII, 34 : *et unus* (l. *et alter*)
- XVIII, 13 : *non audebat* (l. *nolebat*)
- XVIII, 30 : *septuplum* (l. *multo plura*)
- XVIII, 36 : *quis esset ille* (l. *quid hoc esset*)
- XIX, 5 : *esse* (l. *manere*)

- LUC**
- XIX, 8 : *dimidium + omnium*
omne quodcumque (l. *si quid*)
- XIX, 39 : + *ut taceant*
- XIX, 42 : *dicens + ei*
a facie tua (l. *ab oculis tuis*)
- XX, 34 : *mundi huius* (l. *saeculi huius*)
- XXI, 6 : *non remanebit* (l. *non relinquetur*)
- XXII, 25 : *principes* (l. *reges*)
et illi qui (l. *et qui*)
- XXII, 32 : *rogavi + et Patrem meum*
- XXII, 43 : *om de caelo*
- XXII, 48 : *venisti tradere* (l. *tradis*)
- XXIII, 38 : *tabella* (l. *superscriptio*)
- XXIII, 43 : *in horto Eden* (l. *in paradiso*)
- XXIII, 49 : *om omnes*
- XXIII, 51 : *operibus eorum + cum detractoribus*
- XXIV, 37 et 39 : *daemonium* (l. *spiritus*)
- JEAN**
- I, 3 : *et sine illo factum est nec quicquam. Et quod-*
cumque factum est per illum vita erat.
- I, 5 : *tenebrae eam non vicerunt* (l. *comprehenderunt*)
- I, 14 : *verbum corpus* (pgr") *factum est* (hwt in fm)
- I, 17 : *veritas + eius* (sc. *legis*)
- I, 18 : *om Filius*
enarravit + nobis
- I, 20 : *et dicit* (l. *et confessus est*²)
- I, 21 : *et dicunt ad eum* (l. *et interrogaverunt eum*)
- I, 29 : *Ecce hic est agnus Dei, hic est qui venit*
- I, 32 : *in similitudine columbae* (l. *quasi columbam*)
- I, 41 : *om Messiam quod est interpretatum*
- I, 46 : *exire* (l. *esse*)
- II, 5 : *dixerit vobis + filius meus*
- II, 10 : *om cum inebriati fuerint*
deinde (l. *tunc*)
- II, 19 : *tertia die* (l. *in tribus diebus*)
- III, 13 : *om qui est in caelo*
- III, 17 : *om in mundum*
- III, 34 : *Spiritum + Filio suo*
- IV, 7 : *bibere + aquam*
- IV, 9 : *Tu ecce Iudaeus quidam es* (l. *Quomodo tu,*
Iudaeus cum sis)

JEAN

- IV, 10 : *bibere + aquam*
om forsitan
- IV, 11 : *Tu quia situlam non habes* (l. *neque situlam habes*)
- IV, 15 : *haurire aquam ex hoc puteo* (l. *huc haurire*)
- IV, 16 : *voca + ad me*
- IV, 20 : *Ierosolymis + tantum*
- IV, 21 : *adorabunt* (l. *adorabitis*)
- IV, 23 : *Patrem per Spiritum sanctum in veritate*
- IV, 25 : *dabit* (l. *annuntiabit*)
- IV, 35 : *agros* (l. *regiones*)
- V, 7 : *non est mihi custos* (l. *hominem non habeo dum ego ibi cunctor ut disponar* (l. *dum autem venio ego*)
- V, 8 : *vade in domum tuam* (l. *ambula*)
- V, 15 : *qui sanavit me* (l. *qui fecit eum sanum*)
- V, 17 : *opus operatur* (l. *operatur*)
- V, 18 : *∞ non solum quia*
- V, 22 : *iudicabit* (l. *iudicat*)
Filio + suo
- V, 34 : *ab hominibus* (l. *ab homine*)
- VI, 12 : *ne quid omnino pereat inde* (l. *ne quid pereat*)
- VI, 30 : *Quae... signa* (l. *Quod... signum*)
- VI, 38 : *veni* (l. *descendi*)
- VI, 44 : *nisi Pater meus, qui me misit, traxerit eum ad me*
- VI, 47 : *Quicumque* (l. *qui*)
- VI, 50 : *num (est), ut manducet quis ex eo, et moriatur ?*
(l. *ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur*)
- VI, 53 : *e carne...e sanguine* (l. *carnem... sanguinem*)
- VII, 4 : *Non (est), qui occultum aliquid faciat* (l. *Nemo quippe in occulto quid facit*)
- VII, 26 : *seniores nostri* (l. *principes*)
revera add ante Christus
- VII, 37 : *Omnis qui* (l. *si quis*)
- VIII, 51 : *gustabit* (l. *videbit*)
- VIII, 56 : *om pater vester*
- VIII, 58 : *eram* (l. *sum*)
- IX, 6 : *sputo + suo*
- IX, 7 : *lava + faciem tuam*
- X, 8 : *erant* (l. *sunt*)
- X, 11 : *dat* (l. *τιθησιν, ponit*) *pro grege suo*

- XI, 1 : *Lazarus + nomen erat eius*
 XI, 7 et 16 : *Venite add ante eamus*
 XI, 8 : *te occidere* (l. *te lapidare*)
 XI, 35 : *lacrimabatur* (l. *lacrimatus est*)
 XI, 42 : *facio* (l. *dixi*)
 XII, 2 : *Martha autem satagebat circa ministerium* (l. *et Martha ministrabat. Cfr Luc., X, 40*)
 XII, 31 : *eiectus est* (l. *eicietur*)
 XIII, 7 : *post alutem tempus* (l. *postea*)
 XIII, 13 : *Ecce add ante vos vocatis me*
 XIII, 14 : *quanto vobis convenit magis* (l. *et vos debetis*)
 XIV, 10 : *opera + haec*
 XIV, 12 : *om horum*
 XIV, 16 : *advocatum* (litt. : *bona-loquentem, l. paraclitum*)
 XIV, 23 : *venimus* (l. *veniemus*)
 XIV, 27 : *do... relinquo...* (l. *relinquo... do...*)
 XVI, 2 : *se colere Deum* (l. *obsequium se praestare Deo*)
 XVII, 5 : *ex apud te* (l. *apud temetipsum*)
 XVII, 11 : *suscipe add ante serva eos*
 XVIII, 21 : *Quid + nunc*
 XVIII, 31 : *om quemquam*
 XIX, 30 : *Consummatum est + omne*
 XIX, 34 : *latera* (l. *latus*)
 XX, 17 : *Vado ego* (l. *Ascendo*)
 XX, 23 : *et super quem retinueritis* (l. *et quorum retinueritis*)
 XX, 24 : *Iudas Thomas* (l. *Thomas*)
 XX, 26 : *congregati erant simul in domo* (l. *erant intus*)
 XX, 29 : *crediderunt + in me*

AGRAPHON *Omne quod apud te (est) odiosum, proximo ne feceris*
Vae erat, vae erat nobis, Filius erat hic Dei! Ecce venerunt, advenerunt iudicia dirutionis Ierusalem.

DOM LOUIS LELOIR,

O. S. B.

LE RITE PRIMITIF DU BAPTEME

(Essai)

Ce n'est que par déférente obéissance à son Eminence, Monseigneur le Cardinal Tappouni, que je me permets de présenter à nouveau un essai proposé jadis à Mosul (Iraq), devant une réunion de prêtres syriens et chaldéens, puis redemandé à Jérusalem et donné devant les prêtres du Patriarcat latin.

Le but serait d'essayer de retrouver les rites en usage avant la malheureuse division de nos frères, orientaux et occidentaux, de langue syriaque. Pour cela on voudrait rechercher ce que leur tradition peut avoir conservé en commun : ce reste, peut-être, représenterait-il le leg d'un commun passé.

La comparaison portera sur le rituel de la Pénitence, proposé aux monophysites par Denys bar Salibi († 1171), mis en parallèle avec le rituel de la Pénitence attribué par les Syriens Orientaux à Ichô'Yahb d'Adiabène (647-657) ; or ces deux rituels, d'origine monophysite et nestorienne comportent une série de cérémonies communes, dans le même ordre, et qui se retrouvent, semble-t-il, dans le rituel oriental du baptême attribué également à Ichô'Yahb d'Adiabène. Ces rites, sans doute, sont interrompus par des additions propres à chacune des « nations », mais qui se reconnaissent bien comme des particularités que l'on retrouve dans les autres cérémonies de ces nations.

Pourrait-on croire que cette série commune nous donne la structure même du vieux rite, antérieur au malheureux schisme ?

*
**

Quand le prêtre, après les lectures de la Messe, puis la proclamation et la prière pour tous les rangs de la

société, a donné la bénédiction, le diacre a fait sortir les catéchumènes et, avec eux, sortent aussi ceux qui ne se sentent pas en mesure de recevoir la sainte Communion. Ichô'Yahb précise que tous doivent rester dans la cour de l'église à pleurer leur péchés : les pénitents sont associés aux catéchumènes, dès lors, jusqu'au jour et au moment du baptême solennel, pour toutes les cérémonies, sauf la dernière : quand les catéchumènes vont aux fonts baptismaux, ils se présentent à l'évêque pour recevoir l'absolution. C'est ce qui explique cette ressemblance de ces deux cérémonies.

*
**

On n'a peut-être pas apporté une attention suffisante à l'édition par Assemani (*Bibliotheca Orient*, II, pp. 172 ss.) de cet « *Ordo de paenitentibus qui a peccatis convertuntur* », qui reproduit un manuscrit, le *Vat. Sir.* 27 ; copié en 1556. Il n'a certes pas une autorité particulière ; ce n'est qu'un témoin de l'usage de l'église des Syriens occidentaux. Denys bar Salibi essaya de sauver l'usage de la Pénitence, déjà condamnée et supprimée par les monophysites d'Egypte ; pour obvier aux reproches qu'on lui fait, Denys essaie de corriger le rite de la Pénitence, et il y travaille en compagnie de son Patriarche, Michel le Grand. Ce rituel exprime donc bien la règle ecclésiastique sur ce point.

I. — *Traité de Denys bar Salibi* († 2-11-1171)

RITE DE LA CONFESSION

(simplement traduit d'après l'édition de *Bibliotheca Orientalis* II de J. S. Assemani, pp. 172-175, d'après le ms. *Vat. Sir.* 27).

« Si quelqu'un veut confesser ses péchés, qu'il s'agisse de haine ou d'ivrognerie ou de quoi que ce soit contre la Loi, l'évêque ou le supérieur de couvent, ou le prêtre, doit prendre grand soin que 1° ce qu'il entend ne lui cause nul préjudice à lui-même ; 2° de ne révéler à personne, de nulle manière, ce qu'il a entendu en confession ; 3° que ne baisse nullement en son estime celui qu'il a entendu en

confession, mais qu'il lui garde la même considération qu'il avait pour lui auparavant ; 4° enfin, il doit aussi ne faire nulle acception de personne en raison soit d'amitié, soit de cadeau. Il est médecin des âmes, et c'est en rapport avec la maladie qu'il doit choisir les remèdes à y appliquer. »

Il semble que ce préambule indique bien les obstacles qui ont rendu « impossible » la confession en Egypte et que cherchent à surmonter Michel le Grand et son meilleur auxiliaire, Denys. Celui-ci, d'ailleurs, fit encore un autre traité pour fixer les « canons » à observer par les prêtres confesseurs (Paris Sir. 224).

*
**

Voici maintenant la première absolution, dont il introduit la pratique, semble-t-il, car on ne trouve rien de semblable dans le rite « frère », chez les Nestoriens.

Le confesseur et le pénitent vont à l'église. Que le confesseur se tienne assis à la porte de l'église, le pénitent devant lui, tête nue, le genou droit en terre et les deux mains croisées sur la poitrine, les yeux baissés, qu'il confesse sans fausse honte et sans rien cacher, ses pensées et ses actions « de droite et de gauche », bonnes et mauvaises. Que le prêtre ne le regarde même pas.

Après cet avis au confesseur, le règlement nouveau poursuit : « Après qu'il a confessé et révélé son péché, que le confesseur l'interpelle en disant : Vois, quant à toi, à ne plus faire ces choses-là ; quant à moi, je te pardonne ici-bas et Dieu dans le ciel. Cette faute que tu m'as révélée ne sera plus révélée au jour du jugement et pour cela tu n'encourras plus condamnation ». « Et immédiatement le prêtre conduit son pénitent au lieu de la prière. Là, le pénitent étant à genoux, les mains jointes sur la poitrine, que le prêtre à qui cela fut confié, ou l'évêque même, commence à chanter « Gloria » etc., puis des « Eniané » (ou répons) et des « Qâlê » (hymnes). Que le prêtre aille ainsi au lieu de la prière, la main droite sur la tête du pénitent et qu'il récite là une prière propre pour le péché remis et qu'il lui fixe, à la fin, un « canon » (pénitence) en rapport avec son péché.

*
**

Après cette absolution, si nettement formulée, la cérémonie se poursuit, sans arrêt, semble-t-il ; et c'est cette suite, une seconde partie en réalité, qui a la même structure que la pénitence chez les Nestoriens anciens. Denys bar Salibi continue :

1° *Le pénitent (déjà absous) se met à genoux, mains croisées sur la poitrine et on chante un « CHOURAYA », suivi d'un Gloria Patri, etc., puis le prêtre récite l'ORAISON : « Détourne, Seigneur, de nos mœurs blâmables, par ta grâce, etc.*

2° *On dit le premier verset du PSAUME : Misereere mei, Deus, etc. (ps. 51) avec le RÉPONS : Contre toi j'ai péché, fais grâce aux pécheurs, etc... Puis la suite du psaume : Deus, Deus meus... et le verset : Une terre bonne et belle, découvre-la moi, Seigneur, par ta grâce...*

3° *ORAISON : celle fixée pour ce psaume.*

4° *PROCESSION : où on emploiera comme verset : Gloire... à ce Seigneur bon et qui se réjouit des pécheurs qui, etc...*

Avec le SEDRA : Dieu, lui qui est pur (HESIA) et saint, etc.

5° *QALA (ou hymne, cantique) : Avec des chants, pleins d'actions de grâces, etc...*

6° *ÉPITRE : celle de l'Apôtre aux Ephésiens : (IV, 17 ss.) : Frères, je vous dis donc et vous adjure dans le Seigneur, de ne plus vous conduire comme font les Gentils, avec leur esprit vain et leurs pensées ténébreuses, etc... Suivi de l'Alleluia, avec comme*

PETGAMA : Mais rendez-moi, Seigneur, la joie et votre salut et ne m'enlevez pas votre esprit de Sainteté, etc.

7° *et l'ÉVANGILE : (S. Matthieu, XVIII, 12) : Que vous en semble ? Si quelqu'un a cent brebis et que l'une d'elles vienne à s'égarer, ne va-t-il pas laisser les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert pour aller à la recherche de l'égarée ?*

8° *Le prêtre, après la lecture solennelle de l'évangile, impose les mains sur la tête du pénitent et dit cette prière :*

Oraison : Notre-Seigneur, Jésus-Christ, miséricordieux et compatissant (Mrahmana wa mrahpana), etc.

Cette oraison, remarque Assemani, est fort longue, et, après elle, on dit encore une seconde « *Oraison générale* » pour tout péché quel qu'il soit, et commençant par : *Envoyez, Seigneur, votre miséricorde, etc.*

Le même codex Vat. Sir. 27 ajoute ici les prières propres à chaque espèce de péché à absoudre : adultère, fornication, femme qui aurait tué un fœtus conçu par adultère, etc. ; on les trouvera toutes rassemblées, dit-il, à la fin du rituel jacobite.

9° A la fin de ces cérémonies, *l'évêque ou le prêtre désigné par lui, souffle trois fois au visage du pénitent, en disant : Que ce péché s'évanouisse de ton âme et de ton corps, au nom du Père. Amen. — Sois-en sanctifié et purifié, au nom du Fils. Amen. — Qu'il te soit remis et pardonné, au nom du Saint-Esprit. Amen.*

10° On chante encore un « *chant de lamentation* » sur le ton de *Mar Ia'qoub* (de Saroug) (vers de 12 pieds) sur un air de pleurs : *Viens, ô toi, pécheur misérable, et présente les larmes de la pénitence, etc.*

11° Puis, comme tous les offices, celui-ci se termine par le *Sanctus Deus, Sanctus immortalis, etc.*, le « *trisagion* » et le *Pater*.

On excusera la longueur de cet exposé, intéressant peut-être pour le témoignage de la liturgie orientale si peu connue ; mais surtout, il fallait reconstituer la structure de cette longue cérémonie, pour la comparer et constater son identité avec celle, depuis des siècles, en usage chez les Nestoriens.

II. — RITE DE LA CONFESSION CHEZ LES NESTORIENS

Depuis des siècles, les Nestoriens ont abandonné l'usage de la confession, cependant on trouve encore la formule de ce rituel dans leurs vieux manuscrits liturgiques ; voici celui qui se rencontre jusqu'à ce jour, attribué à Ichô'Yahb d'Adiabène, qui fut élu patriarche au temps où l'invasion arabe renversait l'empire perse des Sassanides et, en masse, les pauvres gens des rives

du Golfe Persique, prêtres, moines et peuple, tous ignorants, devinrent musulmans. Avant cette période de désordre, probablement Ichô'Yahb remit en ordre les livres liturgiques ; ce rite de la Pénitence lui est cependant peut-être attribué « avec les autres », sans qu'il y ait eu intervention de sa part : c'est, semble-t-il, le rite traditionnel dès les temps les plus reculés.

Il commence, comme tous les exercices chez les Orientaux, par un « Pater liturgique » dans lequel est ajoutée la formule « Saint, Saint, Saint es-tu Seigneur Dieu, les cieux et la terre sont pleins de ta Grandeur, Saint, etc. puis on achève le Pater. Toute cérémonie liturgique commençant ainsi, fut-ce une messe basse... on comprend qu'il s'agit là d'un usage moins ancien ; et que n'ont pas les monophysites ou Syriens.

Puis vient le « Chourâya » ; comme dans le rite de Denys bar Salibi, il consiste en un psaume chanté à antienne. On dit le premier verset du psaume, suivi de l'antienne, puis on poursuit le psaume, interrompu après certains versets, par l'antienne ; à la fin on répète la même antienne, puis le premier verset est repris et suivi de l'antienne.

Pour la Pénitence des Syriens Orientaux, ce sont les deux psaumes 123 puis 130 que l'on chante, chacun avec leur antienne propre. Antienne, c'est-à-dire ici, un verset ou une sentence particulière qui se répète, au long du chant du psaume, sur le même air que lui, puis se répète encore pour l'achever. Pour terminer le Chouraya, on dit une oraison, laquelle varie avec chaque manuscrit, comme si une certaine liberté avait été laissée au prêtre à ce sujet. Les psaumes sont ici différents de ceux qu'emploient les syriens occidentaux (51 et 22) mais ces psaumes des Montées sont bien adaptés à cette cérémonie.

A la suite de ce « Chouraya », on ne dit pas les Proœmion et Sedra, qui sont des usages particuliers, (et plus récents), des Syriens Occidentaux ; mais immédiatement vient le 'Onitha ou hymne, analogue au « Qala » des Occidentaux, et suivi d'une oraison comme le Qala.

Les Orientaux, semble-t-il, redoublent la cérémonie : un « Qanona » ou quelques versets du psaume Miserere (ps. 51) avec une strophe d'une hymne entre chaque ver-

set, après quoi ils reprennent un hymne de louange suivi d'une oraison, encore une fois.

Les Orientaux ont supprimé, pour la pénitence, le chant de l'Épître et de l'Évangile, qu'ils ont cependant pour leur cérémonie du Baptême et ils arrivent immédiatement au Trisagion : Sanctus d'Isaïe ; suivi de la Proclamation. On nomme les différentes intentions : (le Pape), le Patriarche, les prêtres, etc., et à chaque invocation on répond : Kyrie eleison (ou Maran etraham 'alein), Seigneur, ayez pitié de nous.

Bar Salibi n'a pas ici cette proclamation solennelle dans son rituel du sacrement de Pénitence, mais il arrive immédiatement à l'imposition solennelle des mains par l'évêque ou le prêtre pénitencier, qui récite alors une longue prière, suivie de l'absolution proprement dite. Nous n'avons pas la formule de cette imposition des mains ni celle de l'absolution. Mais, malgré son immense intérêt, ce défaut importe peu à notre argumentation : la structure de ce rite pénitentiel nestorien étant parallèle au rite corrigé par Denys bar Salibi :

Les voici présentés face à face :

RITUEL DE DENYS BAR SALIBI

Chouraya : psaumes chantés avec versets intercalés
2 psaumes

Procemion et Sedra

Hymne (QALA)

Épître et son verset, Évangile et son verset.

Imposition des mains

Absolution

RITUEL DE ISHO'YAHB D'ADIABÈNE

Pater liturgique (propre à l'Orient et commun à tous leurs exercices, actuellement).

Chouraya : psaumes chantés avec versets intercalés
2 psaumes

Hymne ('ONITHA)

Proclamation, des intentions de prières :

(manque pour la pénitence mais se trouve ici pour le rite du baptême)

Imposition des mains

Absolution

Ce long examen et ce parallèle des deux rituels, monophysite et nestorien, ne doit faire que préparer la comparaison avec le rituel du baptême que nous faisons maintenant.

III. — *Parallèle entre la structure de ces rites pénitentiels et le rite du baptême nestorien*

La ressemblance entre les deux rites pénitentiels orientaux pourrait sembler fortuite, si elle ne s'expliquait par leur commune dépendance vis-à-vis du rite baptismal antique, comme semble le montrer le parallèle que nous allons faire avec le rite actuellement en usage chez les Nestoriens d'après l'édition de Qass Ioseph bar Qallaïta, l'homme certainement dont on regrettait le plus qu'il fût nestorien, car il avait un esprit vraiment ecclésiastique et pieux. Malheureusement, n'ayant plus actuellement ses livres, on ne peut ici que reprendre les notes qui en avaient été prises jadis.

Encore une fois, il ne s'agit pas de ressemblances superficielles, de la rencontre de quelques paroles ou de textes, mais il y a ressemblance de la structure même de toute la cérémonie. C'est ce rite-ci du baptême que les Syriens Orientaux ont simplifié comme aussi les Syriens Occidentaux, y ajoutant un ou deux usages particuliers à leur nation, mais la cérémonie est constituée, semble-t-il, sur la structure même du rite du baptême, attribué à Ichô'Yahb d'Adiabène, qui ne fit que le corriger, afin de l'adapter au baptême des enfants, au lieu de l'usage ancien, du baptême d'adultes.

1° Après le Pater liturgique, qui commence toute cérémonie des Syriens Orientaux, la prière de CHOURAYA se retrouve au début des cérémonies du baptême ; mais dans ce rituel, il n'y a qu'un seul psaume chanté avec antienne, (chantée après le premier verset, puis plusieurs fois dans le courant du psaume, puis avec le dernier verset répétée une dernière fois). Ce chouraya se conclut par une ORAISON, comme le demande aussi le rituel de la Pénitence.

2° Il y a ensuite une IMPOSITION DES MAINS qui n'a pas été conservée dans les rituels de la pénitence. Est-ce que cette imposition des mains, correspondant à une onction, ne convenait plus à des gens déjà baptisés ?

3° Les Pénitents, par contre, rejoignent les catéchumènes pour le chant de l'ONITA (ou QALA chez les Occidentaux), hymne chanté, puis suivi d'une ORAISON, commune aux pénitents et néophytes.

4° L'exercice « PSAUME A QANONA » est plus développé pour le baptême : il y a deux psaumes au lieu d'un seul, conservé pour le rite de la Pénitence ; suivi, dans tous les cas, de son ORAISON.

5° LA PROCLAMATION, de tous ceux pour qui on demande les prières, ou de tous ceux avec qui on est en communion aussi, et pour qui on chante : KYRIE ELEISON (ou : Maran et-rahem 'alein) ; mais le rituel du baptême la fait suivre d'un nouveau psaume à qanona avec oraison. Ce psaume à qanona est supprimé par tous les syriens, et les orientaux eux-mêmes n'ont conservé que la première série.

6° Selon l'usage nestorien, avant le TRISAGION on chante le « Laku Maran, admirable prière : Toi, Seigneur nous te confessons et remercions, etc. Mais cette prière est propre aux Orientaux et commune à tous leurs offices religieux. Sans doute est-elle postérieure au schisme.

7° A la suite du Trisagion, vient dans le rituel du baptême, le chant d'une *épître suivi d'un répons* puis du chant de l'évangile. Or ce sont les Occidentaux, qui ont conservé cet usage dans le rituel, et non les Orientaux, montrant ainsi que leur rituel de la pénitence dépend, lui aussi, dans sa structure du moins, de cet ancien rituel du baptême ; s'ils y ont ajouté de nouvelles prières, comme le Sédra avec son procémion, ils ont été, parfois aussi, plus fidèles à la tradition du baptême conservée chez les Orientaux.

8° A la fin, pour tous les rites, tous ont conservé l'usage de l'imposition des mains, on ne parle pas d'onction, mais c'est bien entendu, semble-t-il, avant que les catéchumènes se rendent aux fonts baptismaux, quand les pénitents, d'Orient ou d'Occident, tous vont se présenter à l'évêque, ou au prêtre qui est chargé d'eux, pour en recevoir l'absolution.

J'ai grand honte de présenter un travail si incomplet, n'ayant plus ici aucun des rituels dont j'aurais eu besoin.

mais seulement les notes qui en furent jadis copiées ; mais mon obéissance à Son Eminence me vaudra, j'espère, un peu d'indulgence ; surtout un vrai gain serait acquis, si, avec les ressources dont on dispose, on voulait refaire ce travail sérieusement, avec des manuscrits liturgiques et tout le matériel nécessaire, afin de faire la critique des pièces. La structure de ces rites permet d'espérer des résultats intéressants, que ne peut donner, mais que permet d'espérer, une étude faite dans les conditions présentes.

Fr. R. M. TONNEAU, O. P.

Parallèle entre les rites du Baptême oriental et de la Pénitence + orientale et occidentale +

ABSOLUTION ORIENTALE	BAPTÊME ORIENTAL	PÉNITENCE OCCIDENTALE
Pater liturgique, oraison	Pater liturgique, oraison	
1° Chouraya, double psaume à antienne, Oraison,	Chouraya : un seul psaume à antienne, Oraison,	Chouraya : double psaume à antienne, Oraison,
		Procemion et Sedra,
	Première imposition des mains,	
2° Hymne ('Onitha), Oraison	Hymne ('Onitha), Oraison	Hymne (Qala), Oraison
3° Psaume à Qanûna	Double psaume à Qanûna, Qala et Karôzûtha, Psaume à Qanûna, Proclamation, Oraison,	
4° Tèch ^e buhta	Lakhu, Maran,	Trisagion
5° Trisagion	Trisagion, Epître et chant, Evangile et chant, Karozûtha	Epître et chant Evangile et chant
Karozûtha (<i>Proclamation</i>)		
6° Imposition des mains	Imposition des mains	Imposition des mains.
7° Absolution	Baptême	Absolution.

LES EGLISES ORIENTALES ET LES RITES ORIENTAUX,

d'après le R. P. R. Janin

L'ouvrage du R.P. Janin¹, dont l'auteur nous offre aujourd'hui une quatrième édition, est déjà devenu, dans les pays de langue française, un ouvrage classique pour quiconque s'intéresse aux Eglises et aux rites de l'Orient Chrétien.

Il faut certes se réjouir du succès réservé à ce livre. Sans doute il s'agit là d'un manuel qui s'efforce de rendre accessibles à un large public des faits et des notions complexes et généralement peu connus. Le travail du R.P. Janin ne prétend pas dispenser le spécialiste, ni même l'étudiant consciencieux, de la lecture des nombreuses monographies publiées sur chacun des points traités dans son ouvrage. Mais ce livre est largement supérieur aux manuels du même genre et il est plus complet qu'aucun d'eux.

Ces qualités apparaissent déjà dans les trois premières éditions ; la présente quatrième édition les manifeste mieux encore, puisque l'A. a tenu compte des observations qu'à sa requête, plusieurs spécialistes avaient exprimées sur divers chapitres de son livre. On regrettera seulement que quelques-unes de ces observations aient été

1. R. JANIN, *Les Eglises Orientales et les Rites Orientaux*, Letouzey et Ané, Paris, 1955.

négligées. Les pages consacrées aux Eglises de langue syriaque, notamment aux Eglises chaldéenne et syrienne, ne sont pas exemptes d'erreurs ou d'omissions assez graves.

La valeur même de l'effort entrepris par le R.P. Janin et l'heureux résultat auquel, dans l'ensemble, cet effort a mené nous engagent à présenter quelques réflexions critiques tant sur l'esprit du livre lui-même que sur ce que dit l'A. des Eglises et des rites orientaux.

C'est naturellement au chapitre consacré à l'Eglise syrienne et au rite syrien que nous bornerons aujourd'hui nos remarques, nous réservant d'étudier, dans le prochain numéro de *L'Orient Syrien*, les chapitres sur l'Eglise chaldéenne et l'Eglise maronite. Nous suivrons l'auteur pas à pas, explicitant, quand il en est besoin, certains passages un peu obscurs ou trop imprécis, corrigeant certaines erreurs, comblant certaines lacunes. Qu'on nous permette cependant une remarque préliminaire :

Dès la préface, l'A. insiste sur la signification œcuménique de l'étude des Eglises et des rites chrétiens de l'Orient, telle qu'il souhaite — et qu'il parvient — à la favoriser. Nous n'en serons que plus à l'aise pour constater que l'A., malgré ses intentions excellentes, garde, dans l'appréciation plus ou moins consciente de l'Orient syrien, une « mentalité » latine. Cette « mentalité » est parfois une source d'erreurs ; parfois aussi elle conduit l'A. à mentionner, non seulement sans inquiétude, mais encore avec joie, la latinisation des coutumes et des traditions syriennes. Il va jusqu'à se féliciter de l'accueil fait dans l'Eglise syrienne catholique à des dévotions typiquement latines et à des traditions purement occidentales et à coup sûr contraires à l'esprit de la liturgie et de la spiritualité orientales. Pour bien comprendre l'Orient, il faut l'aimer ; or, tout au long de son livre, l'A. ne parvient pas à donner l'impression d'aimer l'Orient ; on a même parfois le sentiment pénible qu'il regrette que les Orientaux rattachés à Rome ne soient pas tous devenus latins.

Mais passons, sans plus tarder, au chapitre concernant l'Eglise syrienne.

I. Le rite syrien¹

I. — EGLISE ET MATÉRIEL DU CULTE (p. 366).

Eglises.

Au § 1, nous lisons : « *Au fond (de l'église), il y a le sanctuaire où se trouvent trois autels* ». Mais l'A. se hâte d'ajouter que « *celui du milieu est le seul sur lequel on offre le Saint Sacrifice, les deux autres servant à disposer les accessoires du culte pendant la messe* ». Parlant en terminologie latine, n'était-il pas plus simple, et surtout plus proche de la vérité, de dire que, dans le sanctuaire, il y a un autel et deux crédences ? L'autel unique est conforme à la tradition syrienne ; disons plutôt à la tradition orientale. Même le synode latinisant de Charfet, tenant compte de l'adoption, par les Syriens catholiques, de l'usage de la célébration quotidienne de messes privées et autorisant l'érection d'autels latéraux, défend expressément de célébrer le sacrifice eucharistique sur ces autels *en dehors du cas de nécessité*².

L'autel, dans la tradition syrienne, est la figure de la Sainte Trinité. Pour n'en donner qu'un témoignage, le prêtre, au commencement de la messe, encense l'autel en son centre, en son coin gauche puis en son coin droit. Encensant le centre, il dit : « Adoration au Père miséricordieux ; le coin gauche : « Adoration au Fils compatissant » ; le coin droit enfin : « Adoration à l'Esprit saint et vivifiant ».

Page 366, ligne 16.

« *Le Béth-Qadiché, d'après l'Auteur, renferme le tombeau du saint auquel l'église est consacrée* ». La plupart

2. Les divisions et subdivisions de cet article sont celles-là mêmes qu'a adoptées le R. P. JANIN dans son ouvrage. Nous les avons reproduites afin de permettre au lecteur un repérage plus facile des textes commentés ou rectifiés.

Les textes que nous citons sont généralement donnés en caractères italiques et placés entre guillemets.

3. *Synodus Sciarfensis Syrorum*, Rome, 1896, p. 112.

des églises syriennes étant dédiées à la Sainte Vierge sous ses différents vocables, souvent aussi à s. Georges ou à s. Ephrem ou à l'un des mystères chrétiens, les Syriens auraient été bien en peine de placer le tombeau de Marie, de s. Ephrem, de s. Georges dans le Beth-Qadiché de chacune de leurs églises.

Le Beth Qadiché est le lieu de sépulture des évêques qui se sont succédé sur le siège de la ville. Il est de tradition que le samedi, après le chant de Complies, les clercs quittent le chœur pour se rendre devant le Beth Qadiché et y chanter le « *tesh^hmesh^hto d'anidé* » (= le Service des défunts) et y offrir l'encens ⁴.

Quant aux reliques, elles sont placées dans les martyria ou *Béth Sohdé*. Les églises qui ne possèdent pas de martyria peuvent enfermer, dans des urnes appelées *gourné*, les ossements des saints qu'elles possèdent et les sceller dans le mur du sanctuaire ; parfois aussi dans celui du Beth Qadiché ⁵ ; mais les canons des Pères syriens interdisent formellement de placer les reliques des saints sur ou sous les autels ⁶.

Page 367, ligne 5.

« *Les églises syriennes n'ont pas de portes d'entrée sur le devant, mais deux sur le côté gauche, dont l'une est réservée aux femmes et l'autre aux hommes et au clergé* ». L'A., avons-nous remarqué, a trop souvent tendance à généraliser et à faire d'un cas particulier une règle générale. Nous ne savons laquelle des églises syriennes il a visitée pour en donner la description ci-dessus. Toutes les églises

4. C'est dans le *Beth Qadiché* du couvent de mar Mattaï que se voit, aujourd'hui encore, le tombeau de Bar Hebraeus.

5. I. E. RAHMANI, *Les liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 50.

6. Ainsi Jean Bar Qursos (+ 519/538), Can. 13 ; Bar Hebraeus (+ 1286), NC I, 6. Mais le Synode de Charfet de 1888, page 101, autorise les catholiques à mettre sur leurs autels des reliques et... des fleurs ! Il avait déjà autorisé les gradins pour que les Syriens n'aient plus rien à envier aux Latins et puissent orner leurs autels « *more romano* » !

syriennes n'ont pas que deux portes d'entrée sur le côté gauche. Sur les 36 différents types d'églises syriennes que donne, d'après les plus récentes fouilles archéologiques, le regretté Mgr HINDO, dans son livre sur la discipline antiochienne ancienne⁷, *pas une seule de ces églises* qui n'ait au moins une porte sur le devant ; rares par contre sont celles qui ont une porte ou deux sur le côté gauche. Toutes les églises modernes sont, elles aussi, percées de portes sur le devant et aussi bien sur le côté droit que sur le côté gauche. Dans certaines cérémonies processionnelles comme celle des Rameaux, ou encore celle des *Nahiré*, les rubriques prescrivent que la procession sorte par la porte Nord et rentre dans l'église par la porte Sud.

Très inexact également ce que dit l'A. du *Bîma* ou de l'*Ambon*. Certes, jusqu'au XIII^e s., le bîma a joué un très grand rôle dans le déroulement des rites sacrés ; mais de nos jours, très rares sont les églises qui possèdent encore un ambon ; et celui-ci ne sert plus que pour certaines fonctions pontificales, comme la consécration du saint Myron. Nulle part les heures canoniales ne sont plus chantées sur l'ambon. Le prêtre qui se prépare à la célébration de la messe ne peut donc pas, « *après la deuxième préparation, se rendre à l'ambon où se chantent Tierce et Sexte et repartir de là en procession pour chanter la messe proprement dite* ». L'A., en décrivant la messe, quelques pages plus loin (p. 370, § 1), ne fait aucune mention de la procession ou de l'ambon. Le lecteur est donc en droit de se demander laquelle des deux descriptions est la vraie. Nous pensons répondre à son désir en décrivant très sommairement cette première partie de la messe :

Les clercs sont au chœur. Ils ont chanté *Safro* = la Prière du Matin (et non point Matines et Laudes, comme le prétend l'A. qui, quelques pages plus loin, reconnaît que Matines et Laudes sont des heures qui se disent la nuit et non le matin). Au moment où ils vont commencer le chant de Tierce, celui qui est désigné pour célébrer la messe se

7. P. HINDO, *I Fonti*, Série II, Fasc. XXVIII, Siri IV, Rome 1943, p. 18-22.

détache du groupe des clercs et s'avance vers la porte centrale du cancel qui sépare le chœur du sanctuaire. Debout, il y récite la prière d'introduction et le psaume *Miserere* ; il se retourne pour demander aux membres du clergé et aux fidèles le concours de leurs prières et entre dans le sanctuaire préparer les oblats. C'est le premier service de la messe, que d'aucuns appellent service de Melchisédech.

La préparation des oblats terminée et les prières prescrites récitées, le célébrant se rend à la sacristie revêtir ses ornements sacerdotaux. De retour à l'autel, il accomplit le second service et offre l'encens. Ces deux premiers services forment l'avant-messe. Ils durent pratiquement le temps nécessaire aux clercs pour chanter Tierce et Sexte. C'est dire que l'avant-messe et les deux petites Heures se terminent en même temps ; et c'est alors que commence la messe dite *des Catéchumènes*. Les rideaux qui ferment la porte du cancel s'ouvrent, et le célébrant, accompagné de ses assistants, fait la procession de l'Evangile autour de l'autel, alternant avec les clercs du chœur le chant de la fameuse hymne *O Μονογενής* que les Syriens appellent *ma'nîtho dqûrôbo* = responsorium de l'oblation, et qu'ils attribuent au patriarche Sévère d'Antioche.

Vases sacrés. Accessoires du culte. (p. 367).

Les vases sacrés des Syriens, calices et patènes, avaient autrefois chacun son couvercle en argent doré ou en cuivre doré. La pauvreté a obligé les Syriens à remplacer ces couvercles métalliques par des carrés faits généralement de la même étoffe que celle dont on a confectionné les ornements sacerdotaux. De nos jours, la plupart des évêques et beaucoup de prêtres, soit chez les catholiques, soit chez les orthodoxes, reviennent à l'ancienne tradition et font faire des couvercles métalliques à leurs vases sacrés. Ils ne font plus usage des carrés d'étoffe dont parle le P. Janin. Ce retour aux usages anciens a amené également la disparition de *l'astérisque*, dont la fonction était d'empêcher le carré d'étoffe de venir au contact du Pain consacré. L'astérisque est un accessoire emprunté par les Syriens aux Byzantins.

Le corporal ne s'appelle pas *chouchêfo*, mais *kétôno*, comme le dit ailleurs l'A. (page 370). Le *chouchêfo* est le voile qui couvre les oblats depuis le commencement de la messe des catéchumènes jusqu'à la bénédiction qui ouvre le dialogue eucharistique.

II. — MESSE (p. 368).

La liturgie eucharistique selon l'anaphore grecque de S. Jacques est célébrée, DE NOS JOURS ENCORE, à Jérusalem et dans l'île de Zante⁸, par les Grecs orthodoxes, le 23 octobre, fête de S. Jacques-le-Mineur premier évêque de Jérusalem et auquel l'anaphore est attribuée. Cette tradition remonte au début du XIII^e s., lorsque les *Melkites* de Syrie (on les appelle à tort les Grecs-melkites. C'est plutôt Syriens-melkites qui serait l'appellation la plus conforme à l'histoire), sur les instances de leur patriarche Théodore Balsamon, furent amenés à abandonner la liturgie de s. Jacques, que leur avaient léguée leurs Pères, pour adopter ses deux dérivées, les liturgies de s. Basile et de s. Jean Chrysostome. Cette adoption ne se fit pas sans heurts⁹. Pour protester contre la substitution de la liturgie traditionnelle, les melkites décidèrent de célébrer la messe selon l'anaphore de St Jacques au moins une fois l'an, le jour de la fête de l'apôtre.

Page 368, ligne 8.

Il est inexact de dire que la messe syrienne « *a conservé de son origine grecque des mots grecs* ». Il convient de noter que les deux expressions grecques citées par l'auteur sont des injonctions diaconales : Stomén kalos (στωμεν καλῶς) et Sophia Théou ; Proskoumén (Σοφία Θεοῦ ; πρόσχωμεν). Il a été déjà dit dans *L'Orient Syrien*¹⁰ qu'aux

8. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1954, p. 9, n. 3.

9. *L'Orient Syrien* se propose d'étudier, dans un de ses prochains numéros, l'histoire de cet événement liturgique qui a introduit la liturgie de Byzance dans le Patriarcat d'Antioche.

10. *V. L'Orient Syrien*, Vol. I, n. 1, p. 27.

iv^e et v^e siècles, au moment où la liturgie commençait à se cristalliser, la Syrie était bilingue et la liturgie s'y célébrait soit en grec, soit en syriaque, selon que l'assistance était de langue grecque ou de langue syriaque. Quand l'assistance était mixte, il se trouvait, aux côtés du célébrant, deux diacres, l'un grec et l'autre syriaque, qui faisaient les injonctions chacun dans sa langue. Or, les différents manuscrits qui nous rapportent ces injonctions montrent bien que le diacre de langue syriaque était plus prolix que son collègue de langue grecque qui, lui, se servait d'expressions plus concises. De ces expressions concises, deux ou trois sont restées en usage, même là où la liturgie ne se célébrait plus qu'en syriaque. Il en est ainsi de la formule *Kyrie eleison* que presque tous les rites ont adoptée sans la traduire. De là à dire que la messe syrienne a conservé de son origine grecque des mots grecs, il y a un fossé que l'A. a tôt fait de franchir. S'il fallait le suivre dans cette voie, nous dirions alors que la messe latine a conservé de son origine hébraïque des mots hébreux, puisqu'on y trouve des Alleluyas, des hosannas, des Amen, des Sabaoth, etc...

Page 369, ligne 23.

Nous ne reviendrons pas sur la préparation des oblats pendant le chant de Tierce et de Sexte. Cependant, il nous semble que l'A. fait ici une confusion entre les heures canoniales syriennes et les heures équivalentes dans l'Eglise latine. Pour la deuxième fois en effet il parle de la préparation immédiate à la messe aussitôt après Laudes, comme si Laudes était une des heures qui se récitaient le matin. Nous pensons donc opportun de donner un bref aperçu des heures canoniales syriennes. Comme le dira un peu plus loin l'A., l'office divin syrien se récite actuellement en trois temps, groupant chacun deux ou plusieurs heures. Le premier temps se situe dans l'après-midi ; le second, dans la soirée ; et le troisième, le matin avant la messe ; ce sont les prières du soir, de la nuit, et du matin.

I. — *Prières du soir.*

a) *Sloutho d°ramcho* (prière du Soir) = Vêpres.

- b) *Sloutho dsoutoro* ¹¹ (prière de la protection) == Complies.

Ces deux prières se chantent généralement ensemble et sont précédées de None du jour précédent.

II. — *Prières de la nuit.*

- c) *Sloutho d'lilyo* (prière de la Nuit) = Matines. composée de trois et parfois de quatre Nocturnes et que suit *Téch^hôtho* (Louanges) = Laudes.

III. — *Prières du matin.*

- d) *Sloutho d^sSafro* (prière du Matin) ;

Cette heure n'a pas d'équivalent dans le rite latin ; car Prime est l'une des petites heures latines, alors que *Safro* est une des grandes heures syriennes, aussi importante sinon plus importante que *Ramcho*.

- e) *Sloutho datlôth cho^cîn* (prière de la troisième heure) = Tierce.

- f) *Sloutho d^schéth cho^cîn* (prière de la 6^e heure) appelée aussi

Sloutho d^sfélguêh dyawmo (prière du milieu du jour) = Sexte.

- g) enfin *Sloutho dutchâ^c cho^cîn* (prière de la 9^e heure) = None

par laquelle commence généralement le chant des prières du soir.

C'est pendant le chant de Tierce et de Sexte par le chœur que le célébrant prépare les oblats, revêt les ornements sacerdotaux et accomplit le second service, celui de l'encens (que d'aucuns appellent le sacrifice d'Aaron).

Page 370, ligne 6.

L'auteur fait une confusion quand il affirme que le célébrant « *encense l'autel et les oblats (la croix également le Vendredi-Saint et le 14 Septembre)* ». Il n'est pas question, pour le prêtre syrien à l'autel, d'encenser la

11. Appelée ainsi à cause du psaume 91 « Celui qui s'abrite sous la protection du Très-Haut », qui donne le ton à cette heure canoniale.

croix à aucun jour de l'année. Le mercredi de la mi-carême, une croix est élevée à la porte du cancel (autrefois sur l'ambon, au milieu de la nef) ; elle est encensée au cours d'un service spécial en l'honneur de la croix. Le 14 Septembre, après la préparation des oblats sur l'autel, tout le clergé accompagne l'évêque portant la croix, dans une procession autour de l'église. Revenu devant l'autel, l'évêque bénit successivement les quatre points cardinaux, pendant que l'un des diacres encense l'emblème sacré. Enfin la croix est solennellement encensée et adorée pendant la cérémonie spéciale de l'Adoration, le Vendredi-Saint. Mais aucune rubrique ne prescrit l'encensement de la croix à la messe à aucun jour.

Page 370, ligne 7.

« *Le reste de la messe porte le nom de sacrifice de Jésus-Christ* ». Nous serions curieux de savoir où l'A. a trouvé cette appellation que, pour notre part, nous avons vue pour la première fois dans son ouvrage !

« *Le trisagion renferme la formule théopaschite* ». Il y a un siècle, on pouvait à la rigueur se permettre une pareille affirmation. Aujourd'hui que les Pères de l'Eglise syrienne sont mieux connus, aujourd'hui surtout que l'esprit de polémique a fait place à l'esprit de charité et de compréhension, tel que l'a voulu le Christ, on se rend compte que la prétendue formule théopaschite *déstlébt hlofayn* = qui crucifixus es pro nobis = qui as été crucifié pour nous, ajoutée au trisagion, au milieu du v^e s., par le patriarche Pierre le Foulon, n'est théopaschite que si cette doxologie est dite ou chantée en l'honneur de la Sainte Trinité. Or, l'Eglise syrienne, ainsi qu'en témoignent expressément *tous* ses Pères, à travers *tous* les siècles, a toujours adressé le trisagion au Verbe incarné. Les premières Eglises syriennes, en adoptant l'incise foulonienne ne la faisaient-ils pas précéder de « *malko Mchihô* = ô Christ Roi ?¹². L'Eglise syrienne n'était d'ailleurs pas la

12. Si l'on en croit l'historien Théophane (IX^e s.) (*chronographia*, PG, 108, 288) et beaucoup d'autres qui l'ont suivi, Pierre le Foulon aurait ajouté au Trisagion traditionnel l'incise :

seule à adresser le trisagion au Verbe incarné ; toutes les Eglises orientales, sauf bien entendu la Byzantine et la Nestorienne, en faisaient autant. N'est-ce pas en l'honneur du Verbe incarné, souffrant et crucifié, que l'Eglise latine elle-même, le Vendredi-Saint, dans l'office de l'Adoration de la Croix, chante le trisagion en latin et en grec : Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis, miserere nobis ? Ici l'incise foulonienne serait parfaitement à sa place : ...toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous.

L'Eglise romaine considère si peu l'addition de Pierre le Foulon comme formule théopaschite, qu'elle a demandé aux Syro-malankars, au moment de leur union avec Rome il y a 26 ans, de la conserver dans leurs prières liturgiques. Plût au ciel que les Syriens catholiques, qui l'ont abandonnée, la reprennent un jour.

Page 370, ligne 28.

« *Le prêtre étend sur l'autel le kétono ou corporal* ». Nous avons déjà vu que le kétono a été étendu sur l'autel tout au début de la messe, lorsque le prêtre célébrant (ou le diacre qui l'assiste), a préparé les oblats. Il n'est donc nullement besoin de l'y étendre une seconde fois, d'autant que le célébrant serait bien en peine de le faire puisque, entre l'Evangile et le *Credo*, les dons sont couverts du grand chouchéfo, le voile que le célébrant ne retirera qu'avant de commencer la prière eucharistique. L'A. a probablement pensé, en décrivant la messe syrienne, à l'offertoire latin des grand'messes.

Pour la lecture des péricopes scripturaires, c'est le diacre qui lit les leçons tirées des épîtres pauliniennes ; mais quand d'autres leçons précèdent la lecture de l'Épître, elles sont lues par le sous-diacre ou par le lecteur.

Quant à la succession des gestes liturgiques de la

« Χριστὲ Βασιλεῦ, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς » : o Christ-Roi, qui as été crucifié pour nous. Chassé du Siège d'Antioche par l'empereur Zénon en 471, il y fut ramené en 485 et aurait supprimé alors de l'incise les mots : ô Christ-Roi.

partie qui suit le chant de l'Evangile, l'A. fait des confusions qui rendent son texte inintelligible. Il convient de le clarifier et d'y ajouter quelques détails nécessaires. Le chant de l'Evangile terminé, le célébrant retourne vers l'autel et entonne le préambule du Sédro et auquel les Syriens ont conservé son nom grec : Proimion. Le diacre présente l'encens que le célébrant impose dans l'encensoir, et le diacre, du bas de la marche, encense l'autel en son centre, en ses coins puis en en faisant le tour ; ensuite il encense le livre des Evangiles, le célébrant et les clercs ; enfin, descendant dans la nef et faisant le tour de l'église, il encense les fidèles.

Pendant ce temps le célébrant a chanté la longue prière propitiatoire et le sédro variable, appelé *sédro dēmā'altho* = sédro de l'Introït. Il bénit alors solennellement l'encensoir que lui présente le diacre et encense à son tour l'autel et les fidèles. Rendant l'encensoir au diacre, il se lave les mains en récitant les prières prescrites, se retourne vers les fidèles pour solliciter le concours de leurs prières puis, profondément incliné, dit une invocation secrète à la Sainte Trinité, invocation qui a l'allure d'un offertoire, puisque le célébrant y mentionne les noms des vivants et des défunts pour lesquels le sacrifice est offert. Baisant ensuite la marche de l'autel, il la gravit et commence l'Anaphore.

Page 371, ligne 6.

« *Les clercs inférieurs agitent leurs éventails au-dessus des oblats* ». Dans l'Eglise syrienne, comme d'ailleurs dans toutes les Eglises orientales et même, autrefois, dans l'Eglise latine, agiter les flabelles au-dessus des oblats est une fonction réservée aux diacres et interdite aux clercs inférieurs. A son ordination, le diacre reçoit, des mains de l'évêque, un flabelle qu'il agite aussitôt au-dessus de l'Eucharistie.

La description que donne le R.P. Janin de la partie la plus auguste du sacrifice eucharistique est assez confuse pour que nous nous permettions de l'aérer : Après la consécration du pain et du vin, il y a une longue anamnèse. Puis, pendant que le diacre réveille l'attention des fidèles :

« Que cette heure est redoutable... où l'Esprit Saint descend des sublimes sphères célestes... », le célébrant agite ses mains au-dessus du calice et de la patène en imitant le vol de la colombe et récite secrètement l'épiclese, ou invocation au Saint-Esprit (qui est en réalité une invocation à Dieu le Père lui demandant d'envoyer son Esprit Saint sur les dons) ; puis, s'étant recueilli un instant, il agite trois fois sa main droite au-dessus de la patène et bénit de trois signes de croix en chantant : « afin qu'advenant, il fasse de ce pain le corps du Christ », ou toute autre formule semblable, car ces formules varient suivant les anaphores. Il agite ensuite trois fois sa main droite au dessus du calice et bénit de trois signes de croix en chantant : « et de ce vin (*ou bien* : du mélange qui est dans ce calice), le sang du Christ ». Il conclut la prière eucharistique avant de procéder aux commémoraisons ou diptyques.

Page 371, ligne 13.

« *Après deux oraisons préparatoires à la communion* »
Les deux prières qui suivent les commémoraisons ne sont pas directement en relation avec la communion, ni même avec l'Eucharistie. La première est une conclusion aux mementos des défunts et la seconde une doxologie.

Page 371, ligne 23.

« *L'invocation à la Sainte Trinité* » que mentionne le P. Janin avant le *Sancta Sanctis* est une bénédiction plutôt qu'une invocation. Le célébrant en effet bénit les fidèles de trois signes de croix en disant : « Que la grâce et la miséricorde de la Trinité Sainte... soient avec vous pour toujours ».

L'A. fait également erreur quand il dit que les catholiques ne donnent plus la sainte communion que sous la seule Espèce du pain. Pendant la fraction et la consignation, le célébrant trempe une parcelle de l'hostie consacrée dans le précieux Sang et fait l'intinction de toutes autres hosties ou parcelles d'hosties qui se trouvent dans sa patène.

De nos jours, beaucoup de prêtres catholiques recom-

mencent à donner la communion aux fidèles sous l'une des trois formes décrites par Bar Hebraeus¹³ : Ils retirent de la patène la parcelle consacrée, la trempent dans le calice et la donnent au communiant. Ce retour aux anciens usages est encouragé par Sa Béatitude Em^{me} le Cardinal Tappouni, Patriarche Syrien d'Antioche. S'il ne le généralise pas en l'imposant à tout son clergé, c'est de crainte que, dans certaines paroisses très pieuses et où le nombre des communicants est très élevé, cette façon de distribuer la sainte Eucharistie n'allonge la messe plus qu'il n'est utile.

Page 371, fin.

« *Le prêtre revient à l'autel, bénit le peuple avec les saintes Espèces et le renvoie* ». Là aussi la bénédiction n'en est pas une. Après avoir donné la sainte communion, le prêtre, de la porte du cancel, rend gloire à Dieu et lui demande que le Corps que l'on vient de manger, et le Sang que l'on vient de boire, ne soient pas pour la condamnation. En un geste naturel et qu'aucune rubrique ne prescrit, le prêtre élève quelque peu la patène quand il mentionne le Corps du Christ, et le calice quand il mentionne son Sang, comme pour les montrer aux fidèles. Ce geste très naturel a dégénéré chez quelques-uns en une bénédiction, alors que la formule est une formule de supplication.

De ces bénédictions qui n'en sont pas, nous trouvons

13. Nomocanon IV, 5 : « Il n'est pas permis au prêtre de donner la communion avec le Corps seul, sans le calice ; mais, s'il le peut, que le diacre donne à boire au calice quand lui-même donne le Corps. Et ceci est juste et canonique, car le Seigneur a dit : Mangez de mon corps et buvez de mon sang.

Mais si cela ne peut se faire, que le prêtre trempe le corps dans le calice que le diacre tiendra à sa gauche et donne ainsi la communion aux fidèles ; c'est ce que nous faisons en Occident.

Mais si même cela ne peut se faire à cause du grand nombre des communicants, que le prêtre trempe les pains signés (les hosties faites sur le moule) dans le calice, au moment de la fraction, avant de les diviser en parcelles, et qu'il donne ainsi la communion. C'est ce que font les Orientaux.

malheureusement de nombreux exemples dans la célébration de la sainte Liturgie par les prêtres syriens. Ainsi, la plupart des prêtres, pour ne pas dire tous, bénissent quand ils saluent le peuple en disant « La paix à vous tous », alors que les rubriques sont formelles : « le prêtre élève sa main droite un peu au-dessus de son épaule », le geste de la salutation antique. Ils bénissent de même au cours des prières après le baiser de paix, avant et après la communion, alors que ces prières sont appelées par le missel *sloutho dasyôm ido* = prière de l'imposition des mains. Les rubriques disent expressément que ces prières doivent être dites « les bras et les mains étendus » et elles ne font aucune mention d'une bénédiction. Mais les prêtres syriens bénissent parce que, au cours de ces prières, il est demandé à Dieu de bénir son peuple qui, sur l'injonction du diacre, a « incliné la tête devant le Dieu miséricordieux ».

A qui la faute, si faute il y a ? Il nous semble qu'on peut incriminer le missel syrien imprimé à Rome en 1843, et dont les rubriques étaient si latinisantes qu'on en avait dit, en manière de plaisanterie : « Les rubriques du Missel romain à l'usage du prêtre célébrant la messe syrienne ! » Pendant près de 80 ans, ce missel a été le seul utilisé par les prêtres syriens catholiques. Ceux-ci ont eu beau essayer de ne tenir aucun compte de ses rubriques, certaines ont fini par s'imposer. C'est ainsi que nous lisons dans ce missel, à propos de la salutation : *la paix à vous tous* : « Le prêtre étend légèrement la main vers le peuple *et trace une croix* sans cependant se retourner » (page 19). Ce même missel doit être incriminé d'avoir supprimé pratiquement la participation des fidèles aux prières de la messe. Pour mieux imiter la messe « basse » latine ? Nous lisons en effet à la même page : « Il faut savoir que maintenant le peuple ne répond plus à la messe, mais seuls les clercs si la messe est solennelle. Si elle ne l'est pas, le servant de messe dira les parties attribuées au diacre et aux fidèles ».

Le missel syrien édité par le savant patriarche Mgr I. E. Rahmani en 1922 a supprimé toutes les innovations introduites en 1843 dans la liturgie syrienne. Ses ru-

briques sont beaucoup plus conformes aux traditions anciennes. Mais, comme au temps du missel dit « de Rome », les jeunes prêtres continuent à faire les gestes qu'ils ont vu faire à leur aînés « les Anciens ».

Après cette brève digression que nous ne croyons pas inutile, revenons au livre du R. P. Janin.

Plus grave est l'omission de l'A. en ne mentionnant pas l'action de grâces avant le renvoi des fidèles. L'Eglise syrienne se distingue de la plupart des autres en ce que chacun de ses services, quel qu'il soit, ne se termine jamais sans une action de grâces : les deux parties du rituel du baptême, les deux parties du rituel du mariage, chacune des ordinations, même l'office des morts, ne se terminent pas sans une action de grâces. Comment alors la messe se terminerait-elle sans action de grâces ?

III. — LIVRES LITURGIQUES (page 372)

« *L'Evangélaire renferme le texte des quatre Evangiles* ». Oui, si l'on veut. Pour autant du moins que l'on peut dire que le missel romain renferme toute la Bible ; car, comme le missel romain, l'Evangélaire renferme les péripécies évangéliques propres à chaque jour et qui ne sont pas nécessairement la continuation des péripécies précédentes. De même l'Epistolier ; mais contrairement à ce qu'affirme l'A., ce livre ne renferme que les leçons tirées des Epîtres de saint Paul, à l'exclusion des autres. Enfin, le livre du servant de messe ne s'appelle pas simplement *Ktobo* = livre, mais *ktobo dchoumlôyo dqûrôbo* = le livre de l'accomplissement de l'oblation ; alors que le missel porte le nom de *Ktobo d'tékso dqûrôbo* = le livre de l'ordo de l'oblation.

VI. — ADMINISTRATION DES SACREMENTS (page 374).

La formule du baptême est : « Est baptisé N... au nom du Père et du Fils et de l'Esprit vivant et Saint, pour la vie éternelle, Amen », sans l'addition faite par l'A. avant le nom du baptisé « *le serviteur de Dieu* N... », addition fréquente dans le rite Byzantin.

Quant à la confirmation, en plus des membres cités par l'A., le prêtre oint également la poitrine du nouveau baptisé et son dos.

Il est regrettable que l'A. ait rédigé si hâtivement le paragraphe concernant les ordinations. Il mentionne en effet certains détails qui n'ont qu'une importance relative, ou même aucune importance, et passe sous silence des actes essentiels du cérémonial des ordinations ; il confond la proclamation avec l'ordination, la signation avec l'épiclesse consécatoire. Il convient donc de mettre quelque ordre pour rendre le rite des ordinations intelligible.

« *Le chantre et le lecteur sont ordonnés à l'élévation de la messe* » ; mais ils ne sont pas les seuls à l'être. Toutes les ordinations, et même la consécration épiscopale, se confèrent entre l'Élévation et la communion de l'évêque consécrateur.

La formule d'ordination pour les chantres, les lecteurs et tous les autres ordres semble être pour l'A. : « *N... est ordonné chantre (ou lecteur, etc.) dans la sainte Eglise de Jésus-Christ au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ». Or cette formule, très inexacte et simplifiée à l'excès, ne se trouve pas dans la collation de tous les ordres, et en tous cas, elle constitue la signation du clerc qui vient d'être ordonné et non point l'ordination proprement dite. Celle-ci se fait par l'épiclesse accompagnée de l'imposition des mains : pour le psalliste, sur sa tempe gauche ; pour le lecteur, des deux mains de l'évêque sur les deux tempes de l'ordinand ; pour le sous-diacre, l'évêque touche de l'index et du médius de ses deux mains les Espèces consacrées et pose ces mêmes doigts sur les deux tempes de l'ordinand. Quant à l'ordination du diacre et du prêtre, l'évêque pose ses paumes sur les saintes Espèces et les impose sur la tête de l'ordinand en prononçant l'épiclesse, comme nous allons le voir d'une façon un peu plus détaillée.

L'A., en effet, parlant de l'ordination du diacre, dit que « *l'évêque lui impose les mains, le met sous sa chape et lui frotte la tête, le dos et les épaules en récitant des*

prières ». On ne peut qu'être choqué de la façon, à notre avis un peu trop légère, dont est faite la description d'un rite aussi grandiose que celui de l'imposition des mains. Surtout dans le rite syrien où cette imposition des mains revêt une majesté et une solennité exceptionnelles.

Il convient donc d'explicitier un peu le texte de l'A. et de faire ressortir les trois moments liturgiques principaux de l'ordination : l'imposition des mains, la proclamation et la signation, trois moments empreints d'une telle grandeur qu'ils parlent aux sens autant qu'à l'entendement et émeuvent toute l'assistance.

L'évêque est tourné vers l'autel. Il récite une invocation au Saint-Esprit. L'ordinand est derrière lui, à genoux sur la marche de l'autel. L'évêque, pendant la partie secrète de son épiclèse, agite par trois fois ses mains au-dessus des Espèces consacrées, et par trois fois pose ses paumes sur l'Hostie, comme pour en capter la vertu ; puis, joignant les mains, il se retourne vers l'ordinand. Il lui impose les deux mains sur la tête et les yeux levés vers le ciel, « avec crainte » dit le Pontifical, il agite trois fois ses mains au-dessus de la tête de l'ordinand. Les diacres viennent alors entourer ce dernier de la chape du célébrant qui, gardant sa main droite posée sur la tête de l'ordinand, effleure de sa main gauche ses joues et ses épaules, comme pour y répandre l'onction sacrée. En ce faisant, il continue toujours à voix basse, la très belle épiclèse consécrationnaire. Pendant ce temps, les clercs chantent la *qatisma* « Que l'Esprit Saint vienne et descende sur chacun d'eux, selon ta promesse, ô notre Sauveur... ».

La partie secrète de l'épiclèse étant terminée, l'évêque se retourne vers l'autel pour en chanter l'ekphonèse finale, à laquelle les fidèles répondent : *amén*.

L'imposition des mains est terminée. L'ordinand a reçu le sacrement de l'ordre, diaconat ou sacerdoce, pour lequel il s'était présenté. Le second moment liturgique va commencer. Il débute, comme tous les moments liturgiques, par la salutation : Paix à vous tous, puis l'évêque récite une prière, en partie secrète et en partie ekphonétique, dans laquelle il demande à Dieu que celui qui vient

de recevoir le don de l'Esprit Saint s'en montre digne. Se tournant vers le nouveau prêtre (ou diacre) l'évêque lui pose la main sur la tête et proclame :

L'évêque : A été ordonné dans la sainte église de Dieu.

L'archidiacre : Un tel (a été ordonné) prêtre pour l'autel saint et divin de la Mère de Dieu Marie, du Siège apostolique d'Antioche et de tout son ressort (ou bien : l'autel de saint N... de la ville de N...).

L'évêque : Un tel prêtre pour le saint autel de la région des orthodoxes qui vient d'être nommée.

La proclamation est terminée ; l'affectation du nouveau prêtre à un diocèse déterminé est faite ; reste la signation. L'archidiacre invite l'évêque à la faire : « Barekkmor » (bénissez, seigneur). L'évêque de son pouce trace trois signes de croix sur le front du nouveau prêtre en chantant : « Au nom du Père✠et du Fils✠ et de l'Esprit vivant et Saint✠pour la vie éternelle. *Les fidèles* : Amén.

Après une prière d'actions de grâces, l'évêque remet au nouveau prêtre les insignes de son sacerdoce.

VII. — CALENDRIER ECCLÉSIASTIQUE (page 376).

Ligne 8 : « Après le ou les deux dimanches qui suivent Noël, il y a de trois à cinq semaines de préparation au carême ». Ces dimanches ou ces semaines ne sont en aucune sorte une préparation au carême. Ils forment, dans le calendrier syrien, un cycle liturgique spécial appelé « cycle de l'Épiphanie », cycle qui se termine avec le jeûne de Ninive, les lundi, mardi et mercredi de Septuagésime.

Ligne 13.

Pour montrer que « les fêtes n'ont pas toujours la même place dans le calendrier syrien que dans le latin », l'A. donne en exemple les fêtes de la Visitation, qu'il place au 5^e dimanche avant Noël, (en réalité elle est au 4^e dimanche), et de la Nativité de s. Jean-Baptiste, le 6^e dimanche avant Noël. Il aurait pu mentionner aussi la

fête de s. Joseph et celle de l'Annonciation, qui se placent respectivement aux 2^e et 5^e dimanches avant Noël.

Et cependant, dans le calendrier syrien, tant catholique qu'orthodoxe, nous trouvons, parmi les fêtes fixes (et l'A. lui-même les cite) : 24 juin : Nativité de s. Jean-Baptiste ; 19 mars : s. Joseph ; 25 mars : Annonciation de la sainte Vierge. Y a-t-il erreur ? Non, mais il y a confusion. Après les deux premiers dimanches de l'année liturgique syrienne, commémorant respectivement la Dédicace et la Rénovation de l'église, commence le cycle liturgique de la préparation à la Nativité du Christ, cycle appelé *soubôro* (annonciation), parce que chacun des événements évangéliques commémorés dans les six semaines qui le composent est une annonciation, une préparation à la venue du Sauveur dont il ouvre la voie. Ce sont : l'annonce faite à Zacharie (6^e dimanche), l'Annonciation de la sainte Vierge (5^e dimanche), la Visitation (4^e dimanche), la nativité de s. Jean-Baptiste (3^e dimanche), la révélation faite à Joseph (2^e dimanche), et enfin, le dimanche qui précède Noël, la généalogie de Notre Seigneur.

En dehors de ce cycle liturgique spécial, par lequel l'église syrienne prépare d'une manière harmonieuse et logique ses fidèles à la naissance du Sauveur, les fêtes de l'Annonciation, de s. Jean-Baptiste, de s. Joseph, etc., se trouvent dans le calendrier syrien aux mêmes jours que dans le latin.

II. L'Eglise Jacobite dissidente

Page 378, fin de page.

« C'est de lui (Jacques Baradée) que ses partisans tirent le nom de jacobites sous lequel ils se désignent volontiers. Ils font même dater la fondation de leur Eglise de 543, année où il reçut sa consécration épiscopale ». Nous aimerions voir la réaction des Syriens orthodoxes quand ils liront ce paragraphe ! Que leurs adver-

saires chalcédoniens les aient appelés jacobites, ils l'admettent volontiers ; et cela est vrai. Mais qu'eux-mêmes « *se désignent volontiers sous ce nom* », ils le nient avec la plus grande énergie ; leur indignation serait à son comble si on leur imputait de dater la fondation de leur Eglise en 543, année de consécration épiscopale de Jacques Baradée. Qu'ils se rassurent ! Personne, à notre connaissance, en dehors de l'A., ne le leur impute !

En fait certains écrivains jacobites ont appelé leur Eglise: *l'Eglise jacobite*; ils se sont dit *Jacobites*, parce que, de leur temps, ce vocable était le plus répandu, comme il l'est encore de nos jours et il prêtait moins que tout autre à confusion. Si nous-mêmes, dans *l'Orient Syrien*, nous appelons parfois *jacobites* nos frères Syriens orthodoxes, c'est uniquement dans le but d'éviter au lecteur de les confondre avec les autres chrétientés non unies à Rome et qui, toutes, ou presque toutes, se prévalent de l'appellation « orthodoxe ».

Page 380, ligne 26.

Parmi les plus célèbres auteurs jacobites, l'A. cite Sévère d'Antioche, Bar Salibi et Bar Hebraeus. C'est peu, car l'Eglise syrienne orthodoxe possède une pléiade d'auteurs qui ne le cèdent en rien à Bar Salibi : s. Jacques de Saroug, que catholiques et orthodoxes se disputent et dont les homélies sont presque aussi belles et célèbres que celles de s. Ephrem. Ses contemporains lui avaient décerné le surnom de « *Flûte du Saint-Esprit* » et de « *Harpe de l'Eglise orthodoxe* ». Selon Bar Hebraeus, soixante-dix scribes étaient occupés à copier ses homélies métriques, dont malheureusement beaucoup ont été perdues. *Simon qouqôyo*, dont les poésies se chantent aujourd'hui encore dans l'office syrien ; *Philoxène de Maboug* († v. 523) ; *Jean bar Qursos* († 519-538) ; *Paul de Tella*, auteur d'une version de l'Ancien Testament ; *Thomas d'Harkel*, auteur d'une version du Nouveau Testament ; *Jacques d'Edesse* († 708), qui « domine les auteurs de son époque autant par l'étendue et la variété de ses connaissances scientifiques que par son talent de littérateur... polygraphe distingué : théologien, philosophe,

historien, exégète et grammairien »¹⁴ ; *Denys de Tell-mahré* († 845) ; *Michel le Syrien*, appelé *Mikhoël Rabo* = Michel le Grand († 1199) et dont la *Chronique* (21 livres), qui s'étend des origines du monde à l'an 1193, est des plus précieuses pour la connaissance de l'histoire de l'Eglise syrienne et de ses rapports avec les autres Eglises.

I. — DIVERGENCES DOGMATIQUES (page 380).

Nous n'entrerons pas dans les détails concernant les divergences dogmatiques entre la doctrine catholique et celle de l'Eglise syrienne orthodoxe, et spécialement en ce qui concerne le prétendu monophysisme de cette dernière. Nous renvoyons le lecteur aux ouvrages spécialisés et aux quelques lignes qui ont été écrites sur ce sujet dans *l'Orient Syrien*¹⁵.

Sur un point, cependant, nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur. Il affirme en effet que « *l'Eglise jacobite nie l'existence du purgatoire* ». Si l'on considère le purgatoire sous la forme très précise que lui ont donnée les théologiens scolastiques, l'A. a raison : les Syriens jacobites n'y croient pas. Leurs Pères ne leur ont pas présenté et enseigné le purgatoire sous cette forme là. Leur doctrine est plus vague, moins précise que celle des latins, quoique, dans l'essentiel, elle rejoigne celle-ci. Le purgatoire est décrit dans les textes liturgiques comme « *gich^{ro} wma^obarto d^{enouro}* = pont et passage de feu. Les Syriens orthodoxes croient à l'efficacité des prières pour les morts. En fait, l'Eglise syrienne, catholique ou orthodoxe, est celle qui, à notre avis, prie le plus pour les défunts. A l'offertoire de la messe, le prêtre dit tous les jours : « Seigneur, accorde, dans ta miséricorde, le repos et une bonne mémoire à mon père, à ma mère, à mes défunts... ». Parmi les commémoraisons de la messe, se trouve en bonne place celle des défunts ; dans l'office canonial, pas une des grandes heures qui ne contienne

14. R. DUVAL, Les anciennes littératures chrétiennes, II, la littérature syriaque, Paris 1907, p. 373.

15. *L'Orient Syrien*, Vol. I, 1, 1956, p. 17.

plusieurs strophes de prières pour les défunts ; depuis de nombreux siècles, les semaines de septuagésime et de sexagésime sont consacrées par l'Eglise syrienne à la commémoration des défunts ; enfin les prières que les Syriens récitent pour leurs défunts ne diffèrent en rien de celles que récitent les catholiques du monde entier pour les leurs. Citons-en quelques-unes que nous puisons au service de l'absoute : « Seigneur roi de la Majesté, qui ouvres les portes du ciel, ouvre, Seigneur, les portes de ton royaume à ton serviteur qui s'est endormi dans ton espérance ». « ...mais le pardon vient de toi, et c'est en toi qu'espèrent ceux qui se sont endormis. Pardonne donc les fautes qu'il (le défunt) a commises devant toi, visite son âme dans l'abondance de tes miséricordes, afin qu'elle échappe à ses souffrances, donne lui le repos parfait avec tes saints... » Dans la prière de l'encens, *cétro*, l'Eglise syrienne fait dire à ses prêtres : « nous te demandons, Dieu de miséricorde, d'agréer cet encens que nous venons d'offrir devant toi pour ton serviteur qui est allé vers toi, afin que tu lui accordes le pardon des péchés et la rémission des fautes et le rendes digne du repos éternel dans la Jérusalem céleste... ». Citons enfin ce *qolo d'qûqôyo* très significatif : « Accepte, Seigneur, l'oblation que la sainte Eglise offre pour ses enfants qui ont émigré de ce monde, comme tu as accepté les prières et les supplications de Marthe et de Marie en faveur de leur frère. Et comme tu as visité, ô Dieu, Lazare ton ami, visite aussi les défunts, afin que les vivants crient : « Gloire à toi, Seigneur : (Donne) le repos, Seigneur, à ton serviteur ».

II. — HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE (page 381).

L'A. oublie de mentionner, parmi les degrés de la hiérarchie syrienne orthodoxe, celui du maphriân°, le personnage le plus important après le patriarche, mais il répare un peu plus loin cette omission en parlant longuement du maphriân° et du maphrianat.

Page 382, ligne 30.

Le patriarche syrien orthodoxe n'exerce pas seule-

ment « *une certaine suzeraineté* » sur les Syrien jacobites du Malabar, il a juridiction pleine et entière sur eux. Il est leur « ordinaire » et les évêques jacobites du Malabar (sauf le Moutran Party) relèvent de lui au même titre que les évêques syriens orthodoxes de Syrie, du Liban, de l'Iraq ou de l'Amérique.

Page 383, ligne 1.

En accordant le firman de recognition, le *birâ't*, à un nouveau patriarche, la Sublime Porte lui reconnaissait la juridiction spirituelle en toutes matières, et civile en matière de statut personnel sur tous ses fidèles où qu'ils demeurent sur l'étendue de l'Empire Ottoman. Le titre qu'elle lui décernait était « Patriarche de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie et de tout l'Orient », mais il fallait bien entendre par là que cette juridiction ne s'exercerait que sur les fidèles de *son* Eglise, qu'elle soit melkite catholique, melkite orthodoxe, syrienne catholique, syrienne orthodoxe, maronite, etc. Ce titre octroyé par la Sublime Porte, dans son firman de recognition, à tous les patriarches, les patriarches syriens orthodoxes le portèrent quelques fois ; mais se contentèrent le plus fréquemment de leur véritable titre, plus modeste, mais plus conforme à la vérité historique, celui de « *Patriarche d'Antioche, la ville de Dieu* ». C'est uniquement de ce titre qu'ils se prévalent dans les fonctions liturgiques. Ainsi dans les ordinations, l'archidiaque proclame le nom de l'ordinand : « Un tel (est appelé à être) diaque (ou prêtre) pour l'autel saint et divin de la Mère de Dieu Marie (ou de s. N...), dans la ville de N..., du ressort du Siège apostolique d'Antioche, (la ville) qui aime le Christ et est aimée du Christ ».

Les ornements du patriarche syrien orthodoxe sont les mêmes que ceux de tous les évêques syriens. Rien ne le différencie d'eux, sauf peut-être que la *masnafto* patriarchale (que l'A. compare à l'amict des latins, mais qui est en réalité la mitre syrienne) est très richement ornée et sertie de pierres précieuses.

Le patriarche actuel n'a aucun évêque auprès de lui,

dans son palais patriarcal de Homs, et il n'a besoin d'aucune autorisation pour se déplacer. Il peut aller où il lui plaît sans avoir à demander l'avis de qui que ce soit. Il en a été de même des patriarches qui l'ont précédé.

Le *phyra*, calotte blanche ou noire que le patriarche porte sous son capuchon, n'est pas un signe distinctif de la dignité patriarcale, mais le signe du sacerdoce et, plus particulièrement, de la juridiction que chaque ecclésiastique détient selon son grade. Tous les prêtres séculiers portent le *phyra* ; les moines également, quoique, chez ces derniers, le *phyra* soit moins visible. Placé sous le *skimo*, le capuce monacal, il est souvent cousu à ce dernier.

Si certaines gens du peuple, ou même certains prêtres peu instruits, ont pensé quelques fois qu'en perdant le *phyra*, l'évêque perdait sa consécration épiscopale et même son onction sacerdotale, il n'en a jamais été ainsi dans les rangs du clergé instruit et surtout du haut clergé. La perte du *phyra* équivalait uniquement à la perte de la juridiction, sans plus.

Métropolitites et évêques (page 384).

« *Actuellement on ne choisit plus (pour les élever à la dignité épiscopale) que des moines qui n'ont jamais été mariés* ». Il eût été plus exact de dire que les évêques et les métropolitites ont été *toujours et de tout temps* choisis parmi les moines. Les prêtres séculiers étant tous mariés, donc canoniquement inaptes à recevoir la consécration épiscopale, c'est uniquement parmi les moines que le patriarche peut faire son choix.

Page 384, ligne 12.

La cérémonie de la consécration de l'évêque est résumée par l'A. de telle façon que le lecteur est amené à comprendre que la consécration intervient au moment où le patriarche pose sa main sur la tête de l'élu et dit : « Est ordonné dans la sainte Eglise de Dieu N., évêque de la sainte Eglise N... ». Or, il n'en est pas ainsi. Outre que la formule telle que la cite l'A. ne se trouve dans aucun pontifical de notre connaissance, cette formule, ou plutôt

la vraie formule, n'est que la proclamation du nom du nouvel évêque et du diocèse qui lui est confié. Encore une fois l'A. confond la proclamation avec la véritable imposition des mains. Nous avons déjà donné une brève description de celle-ci quand nous avons parlé de l'ordination des diacres ou des prêtres. Au risque de nous répéter, nous en donnerons une autre, l'imposition des mains dans la consécration des évêques étant plus solennelle et contenant un élément qui manque dans les autres ordinations : l'imposition de l'évangile :

Le patriarche a chanté le *Sancta Sanctis* de la messe et fait l'élévation des Espèces eucharistiées. Il recouvre le calice et la patène de leurs couvercles et se rend au trône pour les prières, les chants, les pasaumes et les pericopes du rite de la consécration. Revenu à l'autel, l'un des évêques fait, sur l'ordre du patriarche, l'appel de l'élu : « La grâce divine qui guérit les faiblesses et comble les lacunes et dirige les Eglises »

Le patriarche : « appelle et constitue le chorévêque aimant Dieu N... ici présent pour l'épiscopat de la ville N... troupeau béni » ;

L'évêque continue : « Prions donc tous pour que descende sur lui la grâce du Saint Esprit et crions et disons trois fois : Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison ».

Le patriarche prie en secret puis, découvrant le calice et la patène, pose ses deux mains sur l'Hostie consacrée, les agite trois fois au-dessus du calice et de la patène, leur faisant toucher l'Eucharistie après chacune des fois et les joint. Les diacres viennent rabattre les coins de sa chape sur ses mains jointes. Il se retourne vers l'élu à genoux sur la marche de l'autel et lui impose les deux mains sur la tête. Par-dessus les mains du patriarche, deux évêques tiennent le livre des Evangiles ouvert au chapitre 4 de s. Luc et le patriarche chante le verset 18 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par son onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, et il m'a envoyé guérir ceux qui ont le cœur brisé ». Les évêques tournent les pages de l'Evangile au chapitre 24 de s. Luc et le patriarche chante le verset 50 : « Et il leva les mains et il les bénit ».

Le patriarche étend alors ses mains et par trois fois les agite au-dessus de la tête de l'élu en imitant le vol de la colombe. Les évêques élèvent eux aussi et abaissent trois fois le livre des Evangiles qu'ils tiennent toujours ouvert au-dessus des mains du patriarche. Après cet appel au Saint-Esprit, le patriarche pose sa main droite sur la tête de l'élu ; les évêques assistants posent aussi les leurs. Les pans de la chape patriarcale sont ramenés de côté et d'autre de façon à cacher aux regards la tête de l'élu et les mains consécratrices, et le patriarche, gardant sa main droite sur la tête de celui qu'il consacre, passe sa main gauche sur son visage et ses épaules, cependant qu'il récite à voix basse l'épiclese consécatoire dont, se tournant vers l'autel, il chante l'ekphonèse finale. Voici deux ou trois passages de cette magnifique épiclese : « Dieu qui as fait toutes choses par ta puissance... envoie l'Esprit Saint sur ton serviteur ici présent, afin qu'il fasse paître et visite ton Eglise qui lui a été confiée, qu'il ordonne des prêtres, oigne des diacres, consacre des autels et des églises, bénisse les maisons... guérisse, juge, sauve, délie, lie, dévête, revête, aide ; donne lui tout le pouvoir de tes saints, ce pouvoir que tu as donné aux apôtres de ton Fils Unique, afin qu'il soit un évêque de gloire, dans la majesté de Moïse, le grade d'Aaron, la force de tes disciples, l'opération de Jacob le pur, sur le siège des Patriarches... ».

La proclamation du nouvel évêque et sa signation sont à peu de choses près celles du diacre ou du prêtre.

Page 384, ligne 18.

La vie de l'évêque n'est pas, aujourd'hui du moins, une abstinence perpétuelle, comme le dit l'A. Tous les évêques mangent de la viande. Ceux qui n'en mangent pas sont ceux qui appartiennent à un couvent dont la règle prescrit une abstinence très stricte, comme la plupart des couvents de Tour ^cAbdîn, dont les moines ne mangent jamais de viande. L'évêque syrien orthodoxe, choisi parmi les moines, ne cesse pas d'être moine du fait de sa consécration épiscopale. Il continue à suivre, dans la mesure de son possible, les constitutions du couvent dont il fait partie. La

plupart du temps d'ailleurs les évêques jacobites résident dans les couvents dont ils sont ou deviennent les abbés.

Parlant de l'instruction des évêques et, à la page suivante (386), de celle du clergé séculier, l'A. brosse un tableau des plus sombres. Que beaucoup de prêtres séculiers ou même religieux n'aient pas reçu une formation universitaire, ou même secondaire, nous en convenons volontiers, mais nous pensons que l'A. est allé trop loin quand il a écrit que *« toute la formation du clergé a consisté, pendant un certain temps, à apprendre à lire le rituel dans un couvent... Ils ne se préoccupent ni de l'enseignement du catéchisme ni de la prédication, deux choses dont ils sont absolument incapables »*. Or, presque tous les évêques syriens orthodoxes prêchent, sinon tous les dimanches, du moins très fréquemment. S'ils n'ont pas l'éloquence d'un Bossuet, ils ont par contre la simplicité d'un Curé d'Ars. Ils ne sont peut-être pas rompus à toutes les finesses de la scolastique occidentale, mais pour prêcher la parole de Dieu ils ont surtout besoin de leur cœur et des Ecritures qu'ils connaissent et méditent. Le patriarche actuel, Mar Ephrem Barsaum, est un savant distingué, membre de deux académies. Savant aussi l'archevêque de Mossoul ; il consacre à l'étude le plus clair de ses loisirs. L'archevêque de Beyrouth, Mar Sévêros, a publié plusieurs ouvrages ; le dernier en date traite de l'histoire de l'Eglise syrienne en Inde, ouvrage dont nous espérons donner une recension dans un de nos prochains numéros. Moins savant, mais d'une piété profonde, vraie, agissante et qui a ému non seulement nos grands séminaristes catholiques, mais aussi les religieux occidentaux qui les forment, Mgr Kandour, l'ancien évêque orthodoxe de Beyrouth, qui a fait son union avec Rome il y a 4 ou 5 ans. Il est entouré du respect et de la vénération de tous.

Nous pourrions multiplier les exemples et citer des noms de prêtres, de moines, voire de laïcs, aussi pieux que zélés, et dont la culture générale n'est pas moindre que celle de beaucoup de leurs confrères catholiques.

III. — DIOCÈSES (p. 384).

La liste que donne l'A. des diocèses syriens orthodoxes manque d'exactitude : Le maphrian^e est métropolitain de Mossoul et non point de Jérusalem. Il ne réside pas à Homs auprès de son patriarche, mais dans son propre diocèse, l'un des plus importants, sinon le plus important des diocèses syriens orthodoxes. En tant que maphriân^e, il est reçu au son des cloches dans toutes les églises du maphriânat (i. e. toute la Mésopotamie), même quand ces églises ne sont pas de son diocèse propre.

L'Eglise syrienne orthodoxe compte, en plus des évêques et métropolitains mentionnés par l'A., les évêques ou métropolitains de Damas, de Beyrouth, de Zahlé et d'Egypte. Mardine, l'ancienne résidence des patriarches syriens, tant catholiques qu'orthodoxes, est un vicariat patriarcal administré par un évêque. Il convient d'ajouter à cette liste épiscopale les différents diocèses jacobites de l'Inde et de l'Amérique.

VI. — FIDÈLES.

Voici une estimation approximative, mais puisée à très bonne source, du nombre des fidèles appartenant à l'Eglise syrienne orthodoxe : Syrie: 55.000; Liban: 5.000; Djébel Tour (Turquie) : 20.000 ; autres régions de la Turquie: 10.000; Iraq: 22.000; Palestine et Egypte: 3.000; Amérique du Nord: 25.000. Total : 140.000 fidèles, au lieu des 70.000 donnés par le R.P. Janin.

Nous arrêtons ici nos observations. Nous les reprendrons dans notre prochain fascicule, examinant ce que le Père Janin a écrit sur l'Eglise syrienne catholique, l'Eglise chaldéenne et l'Eglise maronite.

G. KHOURI-SARKIS.

LES SYRIENS DU MALABAR

Introduction.

Les Syriens du Malabar forment une communauté de plus de deux millions de membres. Ils ne sont nullement Syriens de race, ni de nationalité ; on les appelle Syriens, parce que leur langue liturgique est le syriaque, soit oriental, soit occidental. D'ailleurs leurs liturgies elles-mêmes tirent leur origine de la Syrie orientale et de la Syrie occidentale. Plus de 95% d'entre eux sont de sang dravido-aryen. Ils parlent tous le malayalam, dialecte dravidien bourré de termes et d'expressions sanskrits¹. Leur foyer primitif était la côte S.-W. de l'Inde qu'on appelle le Malabar ; mais à présent, ils ont débordé de cette contrée sur les autres parties de l'Inde ; et des Syriens qui vivaient dans ces autres régions ont disparu du champ de l'Histoire.

Parmi les Syriens du Malabar, il y a des catholiques et des non-catholiques. Ces derniers comprennent des jacobites, des jacobites réformés (marthomites), des jacobites indépendants d'Anjur, et des nestoriens. Tous ces non-catholiques, à l'exception des nestoriens, suivent le rite syrien occidental, introduit au Malabar après le xvr^e siècle. Le rite syrien oriental tel que les nestoriens le pratiquent n'est apparu au Malabar qu'après 1907.

Les Syriens catholiques se partagent en deux rites : le Syrien oriental latinisé, qu'on appelle *Syro-Malabar*, et le Syrien occidental (*Syro-Malankar*).

Les catholiques de rite syro-malankar sont venus pour la plupart, à partir de 1930, des non-catholiques qui suivent le rite syrien occidental.

1. Et surtout tamouls : ainsi de la plupart des termes originaux transcrits ici. (NOTE DU TRADUCTEUR).

Parmi les Syriens non-catholiques, les jacobites en premier lieu, puis les nestoriens, se sont séparés des catholiques de rite syro-malabar. Tous les autres groupes de Syriens non-catholiques sont issus des jacobites.

Pris en bloc, catholiques et non-catholiques sont appelés « chrétiens de saint Thomas » et « grands fils nazaréens » (*nazrani mahâpilla*). On les désigne aussi sous les noms de Syriens et chrétiens syriens ; mais ces deux dernières appellations ne sont venues en vogue que depuis peu, — après l'introduction du rite latin au Malabar.

I. — *Origine.*

Les Syriens du Malabar, catholiques ou non-catholiques, sont tous unanimes à croire que leur origine commune remonte à l'apôtre saint Thomas. Ils soutiennent avec force que cet apôtre vint évangéliser leurs ancêtres, sur la côte du Malabar, et qu'il mourut près de Mylapore, sur la côte de Coromandel. A l'appui de cette croyance, ils apportent leur tradition, vénérable et toujours vivante, étroitement liée à certains lieux et même à certaines familles, — partagée par les non-chrétiens de la région, — et scellée par la présence du « tombeau de saint Thomas ». C'est ainsi, par exemple, que les brâhmanes de Vemmenad continuent de raconter comment leurs aïeux abandonnèrent leur village de Palur, où saint Thomas baptisait leurs coreligionnaires. Sur la côte de Coromandel, on retrouve pareillement des traditions concernant l'apostolat de saint Thomas parmi les non-chrétiens.

Quelques auteurs anciens tels qu'Origène^{1 a}, Eusèbe de Césarée², Rufin d'Aquilée³, Socrate⁴, les Reconnaissances clémentines⁵ rapportent que saint Thomas reçut en partage le pays des Parthes. Rufin dit aussi qu'aucun apôtre n'a annoncé l'Evangile à l'Inde transgangétique

1^a. *In Genesim*, PG. 12-91.

2. *Hist. Eccl.* III, I. (PG. 20-215).

3. *Hist. Eccles.* 1-9, PL. 21, 478.

4. *Hist. Eccles.* 1, 19. PG 67, 125.

5. *Libr. IX*, 29 (PG 1, 1415).

(*ulterior*) ; mais ce qu'il dît ensuite ne permet guère d'identifier son Inde « *ulterior* ».

Suivant la tradition locale, c'est par la mer que les apôtres seraient venus au Malabar. Cette contrée était bien connue de l'Occident, au premier siècle de l'ère chrétienne, et même longtemps avant et longtemps après. Les Grecs et les Romains possédaient la topographie du Malabar et de Coromandel avec une précision qui étonnerait les géographes modernes. Les passages de Ptolémée, de Plinie et d'autres, qui concernent ces régions, sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister ici. La découverte de la mousson, en l'an 46, donna un nouvel élan au trafic maritime entre les côtes de l'Inde et les ports arabes. Cranganore, alors appelée Muziris, était le port principal de la côte du Malabar⁶. On découvre encore aujourd'hui des monnaies romaines sur ces côtes, ou à proximité. Prenons un exemple : en 1946, 83 pièces d'or et d'argent de l'époque romaine furent trouvées à Eyyal, à quelques milles dans le N.-E. de Cranganore. Ces pièces portaient les effigies de Néron, de Claude, de Tibère, d'Auguste et de Marc Antoine⁷.

Il semble que le premier ouvrage connu qui ait parlé de l'apostolat indien de saint Thomas soit les *Actes de Judas Thomas*, texte syriaque. Mais c'est là un ouvrage apocryphe et romanesque. Nous laissons de côté l'hypothèse suivant laquelle les vérités défigurées qui peuvent se trouver dans ces *Actes* s'adapteraient mieux à l'Inde méridionale qu'à aucun autre pays du monde⁸.

Mais si nous nous en tenons aux textes authentiques relatifs à la mission des apôtres, nous en trouvons un grand nombre qui assignent l'Inde à saint Thomas. Tels sont les ouvrages de saint Ephrem († 373), de Grégoire de Nazianze († 389-90), de saint Ambroise († 397), de

6. RAWLINSON, *India, A short cultural History*, Londres, 1948, p. 179.

7. Cf. leur reproduction dans l'*Annual Report of the Archaeological Department, Cochin State, 1947-1948*, Government Press, Ernakulam, 1949.

8. P. J. THOMAS, *St Thomas the Apostle*, Ernakulam, 1952, p. 105-106.

Gaudence († 400), de saint Jérôme († 420), de Paulin de Nole († 431)⁹, auxquels il faut ajouter plusieurs martyrologes et calendriers.

On ne peut admettre que les auteurs de tous ces ouvrages aient ignoré l'Inde, — particulièrement l'Inde méridionale. Saint Ambroise, par exemple, qui connaissait les brâhmanes, décrit ainsi le voyage aux Indes d'un savant thébain : « Il atteint Muziris, le comptoir de toute l'Inde cīsgangétique¹⁰ ». Or nous venons de voir que Muziris était Cranganore, sur la côte du Malabar. Saint Jérôme, lui aussi, connaissait l'Inde des brâhmanes (*brachmanes*)¹¹ : c'était là l'Inde actuelle.

Le Martyrologe romain et beaucoup d'autres ouvrages déclarent que saint Thomas mourut à Calamina, aux Indes. Il est difficile de trouver aux Indes ou ailleurs un lieu appelé Calamina. La tradition locale dit explicitement qu'il est mort près de Mylapore, sur la côte de Coromandel, et qu'il a été enseveli dans cette cité. L'ensemble de cette tradition est centré sur *le tombeau de saint Thomas*.

Longtemps avant que les Portugais procédassent à l'ouverture de ce tombeau, il était couramment visité par des voyageurs et des pèlerins, au nombre desquels figuraient même des musulmans. Cette affluence de visiteurs paraît avoir été considérable. La référence la plus ancienne au tombeau est sans doute celle de Salomon de Bosra (1222). Dans trois manuscrits de son ouvrage, *Le Livre de l'Abeille* (sur cinq dont l'existence est connue), nous lisons ceci : « D'aucuns prétendent qu'il [saint Thomas] fut enseveli à Mahluph, cité du pays des Indes »¹². — Marco Polo (1293) vit des chrétiens et des musulmans visiter le tombeau. Il signale que des chrétiens en emportaient la poussière pour la faire absorber aux malades dans de l'eau. Il parle également de la grande affluence des pèlerins, et d'un miracle opéré par saint Thomas¹³. — Oderick (1324-

9. Voir les textes dans PERUMALIL, S. J. *The Apostles in India, Fact or Fiction*, Patna, 1952, p. 52, 43-51.

10. *De moribus Brachmanorum*, PL 17, 1133.

11. *Adversus Jovianum*, II, 14. (PL. 23, 304).

12. PERUMALIL, S. J. *op. cit.*, p. 55.

13. MEDLYCOTT, *India and the Apostle St Thomas*, Londres, 1905, p. 84-87.

1325) fait mention du royaume de Mobar (côte de Coromandel) où « repose le corps de saint Thomas, l'apôtre » ¹⁴. Selon 'Amr, fils de Mathieu, syrien oriental (1340), le tombeau se trouve « dans la péninsule de Meïlan, aux Indes, à l'intérieur d'un monastère qui porte son nom, et à la droite de l'autel » ¹⁵. — Marignoli, (xiv^e siècle), a visité « Mirapolis, dans la troisième province de l'Inde, appelée Malabar », où il a trouvé l'église que saint Thomas avait bâtie de ses mains ; et une autre, construite par des ouvriers. Il rapporte des miracles et des légendes qui se réfèrent à l'apôtre et aux lieux ¹⁶. — Nicolo de Conti (1425-30) arrive « à Malipur, cité maritime, où repose, dignement enseveli dans une belle église, le corps de saint Thomas » ¹⁷.

Quand les Portugais ouvrirent la tombe en 1523, ils trouvèrent dans le bas « une jarre en poterie qui pouvait bien contenir 25 litres, et qui était remplie de terre » ¹⁸. Or ceci recoupe admirablement le rapport de Marignoli (xiv^e siècle) spécifiant que « les prêtres avaient recueilli la terre à laquelle le sang du martyr était mêlé, et l'avaient enterrée avec lui » ¹⁹.

Ils y trouvèrent aussi « quelques os du crâne (*cabeça*), la cage thoracique (*costas*) et un fer de lance » ²⁰. Où était le reste des reliques, si c'étaient là celles de saint Thomas ? Saint Ephrem chante qu'un marchand transporta les reliques de l'apôtre, de l'Inde à Edesse ²¹. Un calendrier syrien oriental indique cette fête : « 3 juillet, Thomas, qui fut transfixé d'un coup de lance, aux Indes. Son corps se trouve à Edesse, où l'a rapporté un marchand nommé

14. *Ibid.* p. 90-92.

15. *Ibid.* p. 96-100.

16. *Ibid.* p. 93-94.

17. *Ibid.* p. 95-96.

18. N. FIGUEREDO, *St Thomas the Apostle in Mylapore*, (cité par Perumalil, *op. cit.* p. 62).

19. J. CORDIER, *Cathay and the Way Thither*, Londres, 1913-1916, Vol. 3, 251.

20. N. FIGUEREDO, *Ibid.*

21. MEDLYCOTT, *op. cit.*, p. 22, 24, 25. (D'Edesse, les reliques furent emportées à Chio ; et de Chio à Ortona, en Italie).

Khabīn »²². Salomon de Bosra (1222) confirme l'anecdote en ces termes : « Haban, le marchand, rapporta son corps et le déposa à Edesse »²³. Les *Actes de Judas Thomas* font aussi allusion à la translation des reliques²⁴. — Grégoire de Tours († 593) note, sur la foi de Théodore, que « d'après la relation de son martyre, Thomas a été immolé aux Indes », — que ses reliques ont été emportées à Edesse et que « dans cette Inde où elles reposaient primitivement, s'élevaient un monastère et une église imposante ». Théodore avait visité les lieux²⁵. L'auteur arabe Mufaddal est d'avis que le pèlerinage des musulmans n'était pas complet si « en partant de Ceylan, ils n'avaient pas visité le monastère de Mar Touma, où l'on gardait la main de l'un des apôtres du Messie »²⁶. Mufaddal écrivait en 1358.

Ajoutons que les Syriens du Malabar, qui soutiennent avec ténacité l'historicité de leur origine thomiste, ne situent pas le tombeau de l'apôtre au milieu de leur communauté, mais à Mylapore, hors du territoire malabarais. Il n'y a nulle part au monde, affirment-ils, de tradition rivale, ni de tombeau compétiteur, de ceux que nous posédons sur les côtes du Malabar et de Coromandel.

II. — *Histoire ancienne.*

Notre connaissance de l'Histoire ancienne des Syriens du Malabar est presque nulle. La tradition locale rapporte que saint Thomas ordonna des prêtres, issus de certaines familles qu'il avait converties. Ces familles sont restées à part, pour avoir presque toujours fourni des prêtres à la communauté. La croyance à la consécration d'un évêque au Malabar, et d'un autre en Coromandel, ne paraît pas fondée sur une tradition bien solide. Le Docteur Mingana signale qu'avant l'an 225²⁷, il existait de nombreux évêchés

22. *Ibid.* p. 23.

23. *Loc. cit.*

24. MEDLYCOTT, *Op. cit.* p. 101.

25. *Ibid.* p. 71-74.

26. *Patrologia Orientalis*, 1929, T. XX, p. 192, 193.

27. MINGANA, *The Early Spread of Christianity in India*, p. 6. Bulletin, John Reynald's Library, july 1926.

autour de l'Inde, en ses parties N.-W., W. et S.-W. ; nous ignorons si, en dernière analyse, ces évêchés remontaient à saint Thomas. Il est tout aussi difficile de dire si leurs titulaires exerçaient sur le Malabar une influence quelconque.

Des relations manuscrites (pas très anciennes) conservées dans certaines familles syriennes du Malabar disent qu'au III^e ou au IV^e siècle, un magicien hindou fit apostasier de nombreux chrétiens. Il y a, en effet, à Quilon (Malabar), une secte hindouiste dont les coutumes diffèrent de celles des autres hindous de même caste. Ses adeptes passent pour être les descendants des apostats en question.

On trouve, sur la côte de Coromandel, des réminiscences d'une persécution sous le coup de laquelle des chrétiens de l'endroit s'enfuirent au Malabar. Certains pensent que les chrétiens appelés *dhariaikal*, fixés à l'heure actuelle à Thiruvancode, dans le Sud du Malabar, sont la postérité de ces réfugiés²⁸. Cette persécution de Coromandel expliquerait d'ailleurs la translation d'une partie des reliques de saint Thomas à Edesse.

Il semble que les chrétiens du Malabar aient joui, dès les temps anciens, de la protection des souverains locaux, et qu'ils aient même reçu d'eux de nombreux privilèges. C'est, d'après Gouvea, la raison pour laquelle un grand nombre de chrétiens du dehors sont venus se joindre à leurs frères du Malabar²⁹. Suivant la tradition locale, un certain Thomas Cana débarqua à Cranganore en 345, accompagné d'un évêque, de plusieurs prêtres, et d'une foule de fidèles.

Aujourd'hui, tous les Syriens du Malabar (à part les nouveaux convertis) sont soit *sudistes*, soit *nordistes*. Cette distinction serait intervenue à Cranganore, au temps de Thomas Cana, à qui remonterait l'origine des sudistes. Plus tard, quand les chrétiens de Cranganore se furent dispersés vers d'autres lieux (probablement au IX^e siècle), ceux d'entre eux qui étaient nordistes paraissent avoir été

28. T. K. JOSEPH, *The Malabar Christian Copper Plates*, Trivandrum, 1924, p. 58-59.

20. GOUVEA, *Jornada do Arcebispo de Goa frey Aleixo de Menezes*, Coimbra, 1606, I, 2.

résorbés graduellement par les autres chrétiens ; tandis que les sudistes maintinrent une communauté endogame. Ces derniers restèrent donc sudistes, comme auparavant ; et les nordistes, se mêlant aux autres chrétiens, leur donnèrent leur nom, en sorte que tous ceux qui ne sont pas sudistes sont nordistes. Différentes théories expliquent l'origine des sudistes. Aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, selon les textes les plus anciens, groupe sudiste et groupe nordiste s'appelaient réciproquement les enfants de la concubine de Thomas Cana, chacun d'eux se considérant comme descendant de la femme légitime³⁰. Chacun aussi, cherchant à mettre les étrangers de son côté, revendiquait la supériorité sociale sur l'autre. Que les nordistes soient les enfants de la concubine ou non, on ne saurait dire, en tout cas, qu'ils le sont tous ; car les sudistes eux-mêmes admettent qu'avant l'arrivée de Thomas Cana, il y avait au Malabar des milliers de chrétiens convertis par saint Thomas, — ce qui cadre bien avec l'hypothèse que nous venons de poser en disant qu'au commencement le terme nordiste désignait simplement les Syriens de Cranganore qui n'étaient pas sudistes. Ceux-ci prétendent qu'ils sont les descendants des compagnons de Thomas Cana et d'un sang purement étranger : ils sont divisés en sept tribus. En règle générale, il n'y a pas d'alliances entre eux et les nordistes. Les coutumes sociales des sudistes sont semblables à celles des nordistes pour le fond, mais elles diffèrent dans le détail. Le nombre des sudistes est inférieur à 100.000, tandis que les nordistes sont environ deux millions.

Le rite syrien oriental est le plus ancien du Malabar. Il y est venu sous sa forme développée comme un résultat des relations qu'entretenait le Malabar avec les Eglises de Perse et de Séleucie-Ctésiphon. Néanmoins, la langue syriaque et la liturgie dans cette langue devaient être familières au Malabar dès les tout premiers commencements. Le syriaque était l'idiome commercial, d'un bout à l'autre de l'Orient, et, selon la tradition locale, il y avait

30. G. SEBASTIANI, *Prima Spedizione alle Indie Orientali*, Rome, 1666, p. 108, 109 ; *Slovane MS.* 2748, p. 8, 9, British Museum, Londres.

aussi des Juifs parmi les premiers convertis de saint Thomas. Dans ces conditions, le rite syrien oriental ne pouvait qu'être bien accueilli par les Syriens du Malabar, comme un développement naturel du culte primitif qu'ils avaient connu par les Juifs de langue syriaque.

III. — *Relations avec d'autres Eglises.*

L'Eglise du Malabar eut des relations avec les autres Eglises du Moyen et du Proche Orient.

Dans la liste syriaque des Pères de Nicée (325), nous rencontrons un certain « Jean, de toute la Perse et de la grande Inde ». Labourt pense que ce Jean était de Perrhée, que la liste syriaque a corrompu en Beit-Parsâyé³¹. Théophile l'Indien (337-340), envoyé par l'empereur Constance, passe pour avoir accompli beaucoup de réformes parmi les chrétiens de l'Inde³². Nous avons parlé d'un évêque qui serait allé au Malabar avec Thomas Cana (345). Or entre 295 et 390, au dire d'un document, l'évêque Dudi a fait le voyage de Bosra aux Indes³³. — Vers 425, un prêtre indien a aidé un certain Mar Komai à traduire en syriaque l'*Epître aux Romains*³⁴. — Aux alentours de 470, Ma'na, de Riwardašîr (Perse), a traduit en syriaque les œuvres de Diodore et de Théodore, et les a envoyées aux Indes³⁵. Les Indes dont il est ici question sont-elles le Malabar ? Si tel est le cas, quelques-uns de ces exemples *pourraient bien* illustrer les relations du Malabar avec les autres Eglises du Moyen et du Proche Orient.

Entre les années 520 et 525, Cosmas découvrit à Taprobane (Ceylan) une église avec son clergé et ses fidèles. « Tel fut aussi le cas, dit-il, au pays appelé Malé [Malabar], où l'on cultive le poivre ». A Calliana (Quilon ? Mylapore ?

31. FORTESCUE, *The Lesser Eastern Churches*, Londres, 1913, p. 45, note 6.

32. T. K. JOSEPH, *The Malabar Christians and their ancient Documents*, Trivandrum, 1929, p. 2.

33. *Ibid.* p. 32.

34. *Ibid.* p. 31, 32.

35. *Ibid.* p. 31.

ou Kalian, près de Bombay ?), il vit un évêque « envoyé de Perse... » ³⁶. Les termes de Cosmas *pourraient bien*, à leur tour, fournir une référence aux relations du Malabar avec la Perse : il est permis de noter que l'Eglise de Ceylan était formée de chrétiens persans, et que la désignation de son évêque venait de Perse.

En ce temps-là, l'Eglise de Perse, affirmant son origine thomiste, éprouvait une certaine répugnance à se voir suffragante de Séleucie-Ctésiphon, dont le fondateur avait été disciple d'un disciple de saint Thomas ³⁷. Pourtant, en 410, elle accepta cette subordination, — ce qui ne l'empêchait pas, à l'occasion, de redire son indépendance.

En 424, Séleucie-Ctésiphon, elle-même, proclama son indépendance des Pères occidentaux, c'est-à-dire des prélats d'Edesse et d'Antioche ³⁸. Le Docteur Dvornik estime qu'il serait exagéré de donner le nom de schisme à cette déclaration d'indépendance ^{38 a} ; mais, graduellement, le nestorianisme s'infiltra dans l'Eglise de Séleucie-Ctésiphon. Son chef s'appela d'abord Grand Métropolitain, puis Catholicos, et finalement Patriarche. Il faut mentionner qu'en dépit de son nestorianisme, ses livres liturgiques, ses théologiens et canonistes et, dans une certaine mesure, ses synodes, affirment la primauté, d'institution divine, du Patriarche de Rome sur l'Eglise tout entière ³⁹. Cette affirmation, bien qu'on la retrouve souvent dans des pseudo-documents, reflète malgré tout l'opinion de ceux qui, non seulement incorporaient ces documents dans leurs ouvrages, mais encore les accompagnaient de commentaires favorables à l'idée de primauté qu'ils contenaient. L'Eglise de Séleucie-Ctésiphon, il est vrai, n'avait pas de communication avec Rome, à cause des conditions d'époque ; mais elle n'avait pas davantage de relations suivies avec les autres Eglises situées à l'Ouest.

36. MACKENZIE, *Christianity in Travancore*, Trivandrum, 1900, p. 4 et 5.

37. MINGANA, *op. cit.*, p. 35.

38. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 296.

38 a. DVORNIK, *National Churches and Church Universal*, Dacre Press, Westminster, p. 12.

39. KHAYYATH, *Syri Orientales seu Chaldaei, Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus*, Rome 1870, passim.

Quand Simon de Riwardašîr offrit de résister, le Patriarche Išō'yahb, de Séleucie-Ctésiphon (650-660), lui écrivit que, du fait de sa résistance, l'Inde « qui s'étend des frontières de la Perse au pays de Qalah, ce qui représente une distance de 1.200 parsangs », serait privée de transmission sacerdotale⁴⁰. Laissant aux spécialistes le soin d'identifier Qalah, nous pouvons dire que nous avons ici un témoignage formel sur les relations de l'Eglise du Malabar, — avec l'Eglise de Perse, directement, — et avec l'Eglise de Séleucie-Ctésiphon, indirectement.

Le Patriarche Slîba-Z'ka, de Séleucie-Ctésiphon (714-728) a le renom d'avoir élevé l'Eglise indienne à la dignité d'un siège métropolitain⁴¹. — Le Patriarche Timothée plaça cette Eglise sous son obédience directe⁴² et conclut un compromis avec l'Eglise de Perse⁴³. Le Métropolitain des Indes fut appelé *Métropolitain et Porte de toutes les Indes*⁴⁴. Il était tenu, comme les métropolitains de Chine et de Perse, d'envoyer, tous les six ans, des lettres de communion au patriarche de Séleucie-Ctésiphon, en même temps que le Cathedraicum⁴⁵. Nous trouvons ainsi l'Eglise des Indes subordonnée à Séleucie-Ctésiphon ; mais il y avait, dans les provinces du Moyen Orient, d'autres primats (*catholicos*), suffragants du patriarche grec d'Antioche, lequel, par ces dignitaires, exerçait sa juridiction sur l'Inde⁴⁶. Deux évêques, Šabor et Prodh, qui étaient au Malabar au VIII^e ou au IX^e siècle, sont considérés, sans trop de certitude, comme ayant été envoyés par le siège d'Antioche. Selon De Couto, un certain Mar Joanne fut délégué au Malabar avec deux suffragants par le patriarche grec, on ne sait en

40. MINGANA, *op. cit.* p. 32.

41. GIAMIL, *Genuinae Relationes inter Sedem Apost. et Assy. or. seu. Chaldaeorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 578.

42. BAR HEBRAEUS, *Chron. Eccles.*, II, 172.

43. *Ibid.* III, p. 169-171.

44. PAULINUS, *India Orientalis Christiana*, Rome, 1794, p. 88.

45. MACKENZIE, *op. cit.*, p. 5, 6.

46. PAULINUS, *op. cit.* p. 25, 94 ; RAULIN, *Hist. Eccles. Malb. cum Synodo Diamperitana*, Rome, 1745, p. 425 ; LE QUIEN, *Oriens Christianus in Quatuor Patriarchatibus Digestus*, Paris, 1740, II, col. 1087.

quelle année ⁴⁷. Mais après le xiv^e siècle Séleucie-Ctésiphon est seule à revendiquer l'Inde, — à y envoyer des évêques. Elle en envoie jusqu'à la fin du xvi^e siècle ; et ses patriarches sont désignés, à ce moment-là, comme *Patriarches syriens orientaux*.

L'Eglise de Séleucie-Ctésiphon est restée coupée d'avec Rome jusqu'au temps des Croisades. En 1552, une dispute s'étant élevée sur la succession patriarcale, les adversaires d'une transmission héréditaire envoyèrent Jean Sûlâqa au pape, et celui-ci le confirma dans le patriarcat. Sur quoi l'autre parti résista, et deux dynasties rivales de patriarches s'ensuivirent.

Les évêques qui gouvernèrent l'Eglise du Malabar avant le xiv^e siècle pouvaient donc avoir été envoyés, soit de Perse, soit de Séleucie-Ctésiphon, soit d'Antioche (siège grec). Leurs successions, aussi bien avant qu'après le xiv^e siècle, ont été souvent interrompues par de longs intervalles. Certains de ces évêques semblent avoir pris pour ville épiscopale Mylapore ; d'autres, Cranganore, ou Quilon, ou Diamper. Quant aux métropolitains, outre leur titre mentionné précédemment, ils en portèrent d'autres, tels que *Métropolitain du Siège de saint Thomas*, *Métropolitain de toute l'Eglise des chrétiens de l'Inde* ⁴⁸, et même *Patriarche*, — au sens large, bien entendu ⁴⁹. Nous pouvons noter ici que le titre *Porte de toutes les Indes*, — ou ses formes abrégées, comme *de toutes les Indes*, ou *des Indes*, ou *chef des Indes*, — était employé par les prélats des Syriens catholiques et non-catholiques du Malabar, aux xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles ^{49 a}.

Les prélats en question étaient des étrangers. L'administration effective de l'Eglise du Malabar reposait sur des

47. DE COUTO, *Asia*, Lisbonne, 1788, Dec, XII, p. 288.

48. *Cod. Vat. Syr.* 22.

49. HOSTEN, S. J. *Antiquities from Saint Thomé and Mylapore*, Calcutta, 1936, p. 44.

49^a. G. BELTRAMI, *La chiesa caldea nel secolo dell'Unione*, Rome, 1933, p. 253,

NAGAM AIYA, *The Travancore State Manual*, Trivandrum, 1906, II, p. 207 ; PAULINUS, *op. cit.* p. 263 ; MS de Vattelathu, 1624-1658, Travancore University, Trivandrum.

archidiaques ; et c'est au xvi^e siècle que nous voyons combien ces dignitaires étaient puissants. Ils appartenaient à des familles où l'on était censé avoir reçu la prêtrise de saint Thomas lui-même ; ils tenaient lieu de dirigeants politiques ; et, en matière ecclésiastique, il fallait qu'une chose portât vraiment le caractère épiscopal pour qu'elle sortît de leur compétence⁵⁰. C'est pourquoi, en dépit de sa liaison avec Séleucie-Ctésiphon, l'Eglise syrienne du Malabar gardait son individualité juridique. Ses coutumes et ses mœurs particulières l'aidaient à la conserver intacte. De fait, elle ne fut jamais une émanation, ni une partie intégrante, d'aucune des Eglises qui lui envoyaient des évêques.

IV. — *Credo et communion avec Rome.*

En l'absence de sources suffisantes, il est difficile de préciser à quels articles de foi croyaient les Syriens du Malabar. On ne peut guère se fier à ce que certains Européens ont écrit sur cette question. En raison des relations avec Séleucie-Ctésiphon dont nous avons parlé, des livres liturgiques et autres, contenant des formules nestoriennes, furent introduits au Malabar. Mais, *a posteriori*, c'est-à-dire d'après le comportement de nos Syriens au xvi^e siècle, nous pouvons dire qu'ils n'avaient pas adhéré d'un esprit hérétique ou schismatique à ces formules. Les professions de foi restaient dans les livres et les Malabares continuaient comme devant. Autre chose encore : par suite de leur isolement d'autres communautés chrétiennes et du manque d'entretien et de persévérance, ils pouvaient avoir oublié certains points de doctrine, ou les avoir compris d'une manière imparfaite. Ainsi le voulaient les circonstances, et les choses n'auraient pu se passer autrement. Parlant des Syriens et d'un évêque syrien oriental, le franciscain Fernando Paz écrit ceci, dans une lettre du 10 janvier 1557 : « Cet évêque est de la race des nestoriens ; mais pour ce qui est des hérésies qu'on impute à ces

50. CASTETES, S. J., *The Portuguese Missions of Goa, Cochin and Ceylon*, The Examiner, Bombay, 1922, p. 214.

régions, je ne les ai jamais rencontrées parmi les chrétiens. Ils ont, il est vrai, quelques mauvaises particularités, que la suite des temps pourrait supprimer ; par exemple, le mariage des prêtres, l'usure, l'absence de confession auriculaire, l'ignorance des commandements de l'Eglise... » ^{50 a}. Que les Syriens étaient prêts à rejeter les formules nestorienne, dès qu'ils comprenaient leur hétérodoxie, nous le voyons dans une dissertation du jésuite Roz, écrite en 1586-7. Malgré certains de leurs livres, dit-il, ils prêchent publiquement que la B. V. Marie est *la Mère de Dieu*, et omettent les noms de Nestorius et de ses compagnons, en récitant l'Office divin ^{50 b}. Une inscription en syriaque oriental, gravée en relief sur une cloche de bronze coulée en 1584, — et qu'on garde toujours dans l'église syrienne de Kuravilangad, — appelle, en effet, la B. V. Marie « Mère de Dieu » (*âmêh d'âlâhâ*).

Si nous passons à la communion avec Rome, il faut remarquer avant tout, comme nous l'avons dit, qu'avant le xvi^e siècle, il n'y avait aucune possibilité de liaison. On ne peut dire que les Syriens niaient la primauté romaine ou la nécessité d'être un, avec le Siège de Pierre. Les professions de foi nestorienne que nous avons évoquées ne présentaient *per se* aucune couleur, aucune forme, anti-romaine. Allons plus loin : quelques-uns des livres où l'on pouvait lire ces formules contenaient en même temps des affirmations explicites et positives en faveur de la primauté de Rome.

Aux Occidentaux, qui ont été accoutumés à la centralisation, et qui étaient prompts à juger hérétique ou schismatique tout ce qui n'était pas *latin*, les Syriens du Malabar peuvent avoir fait figure d'une Eglise coupée d'avec Rome. C'est ainsi qu'Oderick (1324-1325), déjà cité, parle de quinze maisons de « vils et pestilants hérétiques Nestoriens », groupées autour du tombeau de saint Thomas ⁵¹. Nícolo de Conti (1425-1430), également cité, dit

50^a. SILVA REGO, *Documentação para a Historia dos Misseos dos Portugues do Oriente*, Lisbonne, 1951, VI, p. 247 sq.

50^b. Roz, S. J. *De erroribus Nestorianorum qui in India Orientali versantur*, Orientalia christiana, Rome N° 40.

51. MEDLYCOTT, *op. cit.* p. 90-92.

que les reliques de saint Thomas étaient vénérées à Mylapore par quelques milliers de nestoriens « éparpillés sur toute l'Inde, comme les Juifs chez nous » ⁵². Jordanus, qui passa quelque temps dans l'Inde, croit, à son tour, que des chrétiens étaient disséminés à travers l'Inde, « l'un ici, l'autre là », — qu'ils n'avaient pas même le baptême, — et qu'ils croyaient saint Thomas plus grand ou le même que le Christ ⁵³. Jordanus « baptisa et amena à la foi environ trois cents âmes » ⁵⁴ ; puis il repartit et fut sacré évêque de Columbam (Quilon), en 1328. Le pape Jean XXII envoya, par son intermédiaire, plusieurs lettres, dont l'une était adressée au Chef des chrétiens *nastarini* (*nascorini*, *nascarini*, *nastorini*) de Columbam. Le pontife y accréditait Jordanus ; et (influencé, évidemment, par le rapport de ce dernier) exhortait tous les fidèles à s'unir à Rome « en rectifiant les erreurs de tout schisme quel qu'il soit », puisqu'il « ne doit plus y avoir d'erreur, ni de schisme, chez des baptisés » ⁵⁵. Mais, ni Jordanus, ni les lettres qu'il emportait, n'arrivèrent aux Indes. Les chrétiens en question *ne furent donc pas influencés par le message*.

En 1348, vingt ans après le sacre de Jordanus, l'évêque Jean Marignoli, légat du pape en Chine, fit un séjour de seize mois à Quilon, à son voyage de retour. « Ce ne sont pas les musulmans, déclare-t-il, qui sont les planteurs (de poivre) ; mais *les chrétiens de saint Thomas*. Et ces derniers sont aussi les maîtres du Poids public, dont je recevais tous les mois, *comme casuel de ma charge de légat*, cent fanams d'or (monnaie malabaraise) ; et mille quand je partis ». Il poursuit son récit, en disant qu'il séjourna « à l'église de saint Georges de la communion latine » ⁵⁶. Nous voyons ici clairement quelle était l'attitude des Syriens du Malabar à l'égard du Pontife romain. S'ils avaient été ce

52. *Ibid.* p. 95-96.

53. MACKENZIE, *op. cit.* ; p. 8.

54. *Ibid.*

55. A. MERCATI, *Monumenta Vaticana veterem dioecesim Columbensem* (Quilon) *et ejusdem primum episcopum... respicientia*, Vatican, 1923.

56. MACKENZIE, *op. cit.* p. 9. L'église latine de Quilon pourrait avoir été bâtie par des marchands vénitiens.

que Jordanus et d'autres avaient compris ou rapporté, ils n'auraient pas traité son légat comme ils le firent. Les dispositions qu'ils montrèrent envers Marignoli étaient bien celles qu'ils allaient manifester *spontanément*, au xvr^e siècle, dès que l'arrivée des Portugais leur permettrait d'avoir des relations suivies avec Rome, comme nous le verrons bientôt.

Melchior Corneiro, S. J. (1557), qui « chassa un évêque nestorien ». (probablement celui dont parlait le P. Paz), écrit ceci : « Ils [les Syriens] publient par tous les moyens (*toda via*) que l'Eglise romaine est la principale ; et certains d'entre eux disent que s'ils ne suivent pas tous ses commandements, c'est parce que les premiers papes les en ont dispensés » ^{56 a}. Il ajoute que cette excuse n'est pas valable, et qu'ils sont nestoriens. Un autre Père jésuite écrivait de Cochin (4 janvier 1578) la remarque suivante : « A l'égard du pape, ils le considèrent comme le Vicaire, sur la terre, du Christ, notre Rédempteur. Ils estiment que le Patriarche lui est subordonné, et qu'il tient de lui ses pouvoirs » ^{56 b}. Nous pouvons remarquer ici que les Portugais, tout en accusant les Syiens de nestorianisme, communiquaient librement avec eux *in sacris*.

V. — Rite et coutumes ecclésiastiques.

Les principales sources écrites des renseignements donnés ici sont les décrets du fameux « synode de Diamper » (1599) et les références de Maffeus et de Joseph l'Indien, — contenus les uns et les autres dans l'ouvrage de Raulin : *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Synodo Diamperitana*, Rome, 1745. Beaucoup d'autres choses ne sont connues que par tradition orale et par usage courant.

L'ancienneté des relations que le Malabar entretenait avec les Eglises de Perse et de Séleucie-Ctésiphon y introduisit de bonne heure le rite syrien oriental, sous sa forme développée. A quel moment ? — Nous ne le savons pas avec précision. Il n'existe aucune preuve que le Malabar ait

^{56 a} WICKI, S. J. *Documenta Indica*, Rome 1954, III, p. 806.

^{56 b}. TORRE DO TOMBO, Portugal, *Jesuit Armeria*, lib. 28, f. 34-38.

jamais explicité un rite propre ; mais, concurremment avec le rite syrien oriental, de nombreuses particularités y ont été, et y sont encore, observées. Nous allons passer en revue quelques-unes d'entre elles.

Le baptême était généralement administré le quarantième jour après la naissance de l'enfant^{56 c} ; les noms bibliques étaient d'un usage fréquent. A présent, les noms typiquement occidentaux sont devenus communs, chez les catholiques syriens des deux sexes. — A la Messe, le pain frais était apporté au prêtre, avant l'Offertoire ; et, tout en le préparant, les clercs chantaient des psaumes et des hymnes de louange⁵⁷. Si l'on ne pouvait se procurer du pain levé, il était fait usage d'azymes⁵⁸. Généralement trois fois par an, le peuple recevait la Sainte Communion⁵⁹. — La pénitence publique (ἑξομολόγησις) était en vigueur ; et le pécheur exclu de la communion des fidèles ne recevait qu'après satisfaction sa réadmission, signifiée par la jonction des paumes (*pax*)⁶⁰. — Nous n'avons aucun document antérieur au xvi^e siècle sur l'Extrême-Onction comme telle. Les prêtres venaient bénir les malades⁶¹, leur imposaient les Evangiles, et l'on attachait à leur corps des sentences de l'Ecriture, gravées sur des palmes. — Les prêtres étaient ordonnés, non pour le diocèse, mais pour leur paroisse. L'assemblée des hommes de la paroisse élisait les candidats au premier ordre ; et, de son propre consentement, assumait l'entretien du clergé. Le système du *patrimoine* a été introduit chez les catholiques^{61 a}. L'assemblée des prêtres,

56^c. RAULIN, *op. cit.* p. 385.

57. G. CATHANAR, *The Orthodoxy of the St Thomas Christians*, Kottayam, 1904, p. 41 note.

58. RAULIN. *op. cit.*, p. 390 ; renseignement donné par Joseph l'Indien, Syrien du Malabar, qui se trouvait à Rome en 1501.

59. *Ibid.*, p. 387.

60. *Ibid.* p. 393.

61. *Ibid.*, p. 389.

61^a. Avant d'être ordonné sous-diacre, le séminariste doit avoir une certaine somme d'argent placée à son nom dans une banque ou dans un immeuble. C'est là son patrimoine, qu'il ne peut aliéner, ni obérer. Il peut en recevoir l'intérêt ou le revenu pour son usage personnel. Il peut aussi disposer de son patrimoine par testament. Autrefois la paroisse entretenait ses prêtres ; maintenant, ils doivent avoir un patrimoine.

présidée par le plus ancien ou par chaque membre à tour de rôle, gérait l'administration de la paroisse. Le costume clérical se composait d'un pantalon blanc et d'une soutane à manches longues et larges. Ce vêtement n'ayant pas de col proprement dit, son bord supérieur était replié en arrière, comme le col bleu des marins. A présent, les catholiques ont abandonné ce costume. Les prêtres récitaient en commun l'Office divin ; ils étaient mariés, et leur femme recevait un traitement spécial. Des hommes et des femmes se consacraient à la vie religieuse⁶². — Les parents mariaient leurs enfants à leur choix, et le font encore ; dans ce choix, ils sont toujours guidés par l'égalité sociale et l'ancienneté chrétienne. La mariée apporte à son époux une dot dont le dixième est versé à l'Eglise pour subvenir aux besoins du clergé. Après le mariage, le couple reste quatre jours sans aller à l'église. Il n'y a jamais eu d'anneau d'alliance ; cette bague est remplacée par une petite croix que le marié attache autour du cou de la jeune fille. Les femmes mariées portent toujours cette croix ; à leur mort, elle est ensevelie avec elles, ou donnée à l'Eglise.

Les églises sont des vaisseaux rectangulaires, *orientés* comme il convient ; leur façade regarde donc l'Ouest. Le sanctuaire est plus élevé, en sorte que sa toiture domine celle de la nef. Le chœur est placé entre le sanctuaire et la nef. De nos jours, les catholiques ne s'attachent plus à cette architecture. A l'intérieur, les hommes et les femmes occupent des places séparées, et entrent même par des portes différentes. Devant l'église, des croix sont dressées en plein air ; les processions religieuses font le tour de ces croix et le tour de l'église. Les rois (*râja*) hīndous ont souvent bâti et doté des églises, qu'ils exonéraient d'impôt. Autrefois, on enterrait les morts autour de l'église ; maintenant, il existe des cimetières clos, tantôt proches, tantôt éloignés des églises.

Les églises sont pourvues de tous les *paraphernalia* dont on fait usage dans les temples hindous, tels que parasols de soie, canonnières d'enfant, etc... Il y a, devant le porche, un mât de pavillon sur lequel on hisse les

62. PAULINUS, *Viaggio all'Indie Orientale*, Rome, 1796, I, p. 80 ; RAULIN, *op. cit.*, p. 387, 389.

couleurs, les jours de fête. Ces jours-là — fêtes liturgiques ou circonstanciées — les fidèles apportent, dans l'église, des offrandes, sous forme de monnaie ou de confiserie. A ceux qui ont offert de l'argent, on remet un morceau de pain ou du riz frit, qu'ils consomment sur-le-champ, avec dévotion. Pour accomplir un vœu, des gens distribuent des sucreries que pauvres et riches prennent et mangent ; mais auparavant, la part du clergé et du personnel laïque a été mise de côté. Certaines fêtes ont subi l'influence portugaise, visiblement.

Avant le ^{xvi}^e siècle, les statues, qui sont maintenant d'un usage courant, étaient rares dans les églises. Les croix, au contraire, étaient nombreuses, — particulièrement celles qui reproduisaient la Croix du Mont ^{62 a}. Encore à l'heure actuelle, il existe, au Malabar, cinq ou six croix de granit qui, toutes, sont des copies de ce prototype avec, tout autour, l'inscription en pehlevi ^{62 b}. Au ^{xvi}^e siècle, une fête fut instituée et fixée au 18 décembre, en l'honneur d'une sudation miraculeuse de la Croix du Mont ; cette fête est toujours observée.

Le dimanche et les jours de fête, en addition à la liturgie, des passages de la Bible étaient lus en syriaque, et expliqués dans la langue du pays ⁶³. Les claquoirs de bois étaient plus répandus que les cloches de bronze. Le temporel des églises était administré par une assemblée paroissiale que présidait le prêtre le plus ancien, assisté d'un conseil de laïques ; à présent, c'est le curé qui remplace le doyen de fonction.

Le jour était divisé en soixante parties égales ; le jour ecclésiastique commençait et finissait au coucher du soleil. Les fêtes majeures étaient Noël, l'Épiphanie, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte et la Transfiguration. Pendant la nuit de Noël et la veillée pascalle, le sol des églises était

62^a. Cette croix de granit en relief se trouve dans l'église du Mont Saint-Thomas, à proximité de Madras-Mylapore. Ses bras sont égaux, et leur extrémité trilobée. Elle est surmontée d'une colombe descendante.

62^b. Cette inscription en pehlevi, langue iranienne, apporte une confirmation de la présence de colons persans au Malabar (note du traducteur).

63. RAULIN, *op. cit.*, p. 387.

jonché de feuilles d'une certaine plante aromatique ; cette coutume s'est perpétuée. La nuit de l'Épiphanie était marquée par un bain général des adultes, dans les fleuves et dans les canaux. Les grandes fêtes de la Sainte Vierge étaient son Assomption et sa Nativité. Le 3 juillet, le dimanche de la Pentecôte et le 21 novembre étaient réservés à saint Thomas ; la première de ces fêtes commémorant son martyre ; et la troisième, son arrivée aux Indes. Aux jeûnes et abstinences du rite syrien oriental, une neuvaine de jeûne était ajoutée, — on l'observe toujours, — avant la Nativité de Notre-Dame. Tous les jours du jeûne commençaient par un bain ; et, ces jours-là, une collation végétale était seule permise. Le contact d'un païen était considéré comme un empêchement de jeûner.

Le Jeudi Saint, avant ou après le souper, le chef de famille distribue le pain sans levain et verse un liquide sucré à toute sa maisonnée, qui mange le pain trempé dans le breuvage. Si, cette année-là, quelqu'un meurt dans la maison, les familles voisines envoient aux parents le pain et la boisson. Du Jeudi Saint au dimanche de Pâques, on a toujours gardé le silence. Le Vendredi Saint, on ne balaye point le sol, ni le tour de la maison, qui, tous les autres jours, sont tenus très propres. Ce même jour, on donne des aumônes libéralement.

Plusieurs fêtes hindoues christianisées, où une nourriture végétale est seule permise, sont observées en commémoration des défunts ; les prêtres y prennent part. Les invités font des offrandes en espèce, dont une part est toujours dépensée en prières pour les morts. A ces fêtes, chacun dépose son obole sur un plateau, après quoi les hommes reçoivent la *pax* de la main du prêtre président. Les femmes se contentent de saluer le prêtre en disant « Loué soit Jésus-Christ ».

Les Syriens du Malabar formaient pour ainsi dire une république chrétienne ; toutes les églises réunies défendaient éventuellement l'une d'entre elles, victime d'un tort quelconque. Les prêtres et les anciens de la paroisse jugeaient tous les cas ordinaires, et infligeaient certaines peines ; l'évêque statuait en dernier ressort. Les coupables repentants étaient absous par le prêtre, qui les châtiât

d'emblée avec des verges d'osier⁶⁴. La peine que les Syriens craignaient par-dessus tout, c'était l'excommunication ; rien ne pouvait autant les contraindre que la censure ecclésiastique⁶⁵. Les excommuniés cessaient de participer aux assemblées.

VI. — *Position et coutumes sociales.*

La dynastie des Chera, qui a régné sur la plus grande partie du Malabar, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, semble avoir conféré de hauts privilèges aux Syriens⁶⁶. Ce fut notamment le cas pour Thomas Cana (345), qui s'en vit octroyer par le roi Chera de son temps, et qui les fit graver sur des plaques de cuivre⁶⁷. Les roitelets qui surgirent après le démembrement du royaume (probablement au ix^e siècle) respectèrent les prérogatives des chrétiens, en vertu desquelles ils pouvaient se promener sur des éléphants, s'asseoir sur des tapis devant les rois, faire usage de parasols de soie et de couronnes d'or, aux mariages, revendiquer la préséance sur les Naïrs, qui étaient la noblesse de la contrée, etc...⁶⁸. La Croze va jusqu'à dire ceci : « Afin de préserver leur noblesse, les chrétiens ne touchaient jamais une personne de caste inférieure, ni même un Naïr. Sur les routes ou dans les rues, ils criaient de loin pour que les passants s'écartassent ; et si l'un d'eux, fût-ce un Naïr, leur refusait cette marque de respect, ils avaient le droit de le tuer sur place »⁶⁹. Ils portaient le titre honorifique de « mapîla » (*mahâpilla*), dont nous avons parlé au début de la présente étude, et qu'ils partageaient avec les Juifs et les musulmans. Ils étaient les protecteurs de nombreux serviteurs prêts à

64. PAULINUS, *Viaggio all'Indie Orientali*, p. 137.

65. RAULIN, *op. cit.* (les décrets du « synode de Diamper », actio VII et IX.

66. Cf. GOUVEA, *op. cit.* 1, 2.

67. *Ibid.*

68. Cf. Francis DAY, *The Land of the Perumals*, Madras, 1863, VI.

69. LA CROZE, *Histoire du Christianisme des Indes*, La Haye, 1758.

braver la mort, eux aussi, pour défendre leurs maîtres ⁷⁰. Beaucoup se consacraient à l'agriculture et au commerce, mais c'étaient aussi d'excellents guerriers ; c'est pourquoi les prélats se déplaçaient toujours escortés de leurs propres soldats. Tous les hommes, d'ailleurs, sortaient bien armés, mais le carme Vincenzo Maria remarque à cet égard qu'en dépit de leurs armes, le meurtre était chose inconnue chez eux, et qu'en allant à l'église, ils laissaient leurs pistolets ou leurs piques sous le porche extérieur ⁷¹. Les plaques de cuivre de Thomas Cana et de quelques autres, qui gardaient mémoire de leurs privilèges, ont été perdues ; il en existe encore deux séries d'autre provenance. L'une de ces séries est du ix^e siècle, et porte la charte octroyée à une église de Quilon, cité qui avait acquis une grande importance, en ce temps-là, par l'arrivée de colons chrétiens d'autres régions, venus s'y fixer. L'autre série est certainement antérieure au xiv^e siècle ⁷². Elles sont toutes, maintenant, chez les Syriens non-catholiques.

Les coutumes des Syriens du Malabar ont été, et sont toujours, en accord avec leur rang social. Ce sont, pour la plupart, les coutumes des hindous de haute caste, qui ont été christianisées. En voici quelques-unes, courantes chez les *Nordistes*.

On fait manger à l'enfant nouveau-né de la poudre d'or mélangée à du miel ou à du beurre fondu. Les Syriens de Thiruvancode, dans le Travancore méridional, — qu'on appelle les chrétiens *dhariaikal*, — portent le cordon sacré (*pânûl*) des brâhmanes, qui est imposé au baptême à tous les enfants mâles, après avoir été béni. Quand un enfant vient au monde, le chef de famille appelle dans ses oreilles « Notre-Seigneur Jésus-Christ » (*Mârân Isho^c Mšîha*) avec le nom du nouveau-né. Dix mois après sa naissance, le bébé reçoit, en grande cérémonie, son premier bol de riz bouilli. Autrefois, les parures des enfants consistaient en dents de mangouste et en griffes de panthère. Toutes ces coutumes sont brâhmaniques. A l'école, le premier travail

70. T. K. JOSEPH, *The Malabar Christian Copper Plates*, p. 42.

71. VINCENZO MARIA DI SANTA CATERINA DA SIENA, *Viaggio alle Indie Orientali*, Venise, 1678, p. 152.

72. T. K. JOSEPH, *op. cit.*

par lequel s'inaugurent les études est d'écrire avec des grains de riz les premières lettres de l'alphabet ; et quand l'écolier les connaît toutes, son père vient distribuer des friandises à ses camarades de classe. — Dans l'arrangement des mariages, l'oncle maternel est chargé d'un rôle très important^{72 a}. Les mariages mixtes entre Nordistes et Sudistes, aussi bien qu'entre Syriens et Latins, sont rares, — surtout dans le monde conformiste. La veille du mariage, les fiancés doivent prendre un bain solennel, que l'assistance accompagne de chants régionaux. On leur donne ensuite des sucreries. A l'église, lorsque la cérémonie du mariage est terminée, on leur en offre encore, et une spécialité brâhmanique de confiserie (*aini*) est présentée au clergé. Quand les gens de la noce arrivent à la maison familiale, sous un chœur joyeux d'acclamations et de musique, la belle-mère reçoit le couple en tenant à la main une lampe allumée. Plus tard, lorsque la jeune femme rejoindra son époux, après la naissance d'un enfant, on lui donnera des vases de bronze, ainsi qu'une vache avec son veau ; et le mari offrira des présents à ceux qui l'accompagneront. Les femmes n'appellent jamais leur mari, ni ne parlent de lui, par son nom. Le père de famille exerce une autorité suprême ; les femmes se tiennent toujours dans la partie de la maison qui leur est réservée, et n'apparaissent jamais devant les hôtes, à moins qu'il ne s'agisse de proches parents. Une fois devenus adolescents, les enfants ne s'asseyent jamais en présence de leur père, sauf pour les repas. A la mort du père, ses biens sont répartis entre ses enfants du sexe masculin ; les filles sont dédommagées par une dot. En l'absence d'enfants mâles, de nos jours, l'une des filles reste au foyer, avec son mari ; mais autrefois, un proche parent masculin était adopté, pour les remplacer. Jadis, les garçons chrétiens se distinguaient des païens de même rang social par la croix qu'ils portaient sur une touffe de leurs cheveux. Les Syriennes ont toujours porté un vêtement qui leur est propre.

^{72 a}. Le fils marié vit avec sa femme chez son propre père, jusqu'à la naissance d'un enfant. Au moment des couches, la jeune femme va chez son père à elle, pour que la naissance y ait lieu. Ensuite le ménage se fait bâtir une maison où il transporte ses pénates.

La nourriture principale des Syriens est le rîz, qu'ils accompagnent de différentes sortes de condiments. Aux fêtes publiques, ils s'accroupissent sur le sol, en longues rangées, et mangent, comme d'habitude, avec leurs doigts. Les aliments sont servis sur des feuilles de bananier, qu'ils plient en deux, comme font les brâhmanes. Les hommes et les femmes ne mangent jamais ensemble ; les maris et leurs épouses ne font pas exception à cette règle. Les cérémonies qui ont lieu, après le décès d'un chrétien syrien, sont aussi d'origine brâhmanique. Autrefois, pendant dix jours, les proches parents d'un mort cessaient de se laver ; et, le onzième jour (parfois le douzième ou le treizième), on procédait à un bain solennel, suivi d'une fête. A présent, la fête seule est célébrée, de même que le jour de l'enterrement et certains autres jours, — en particulier le jour anniversaire de la mort, que les enfants observent tous les ans en mémoire de leurs défunts.

Du fait des coutumes et privilèges que nous venons d'indiquer, les Syriens avaient une tendance à se considérer comme une caste noble, et à s'abstenir des travaux qu'ils jugeaient inférieurs. Tout comme les gens de haute caste du pays, ils se baignaient s'il leur arrivait d'être touchés par un homme de basse caste. Actuellement encore, les hindous de caste sont convaincus que le contact d'un *nazrani mapilla* suffit à purifier de la souillure d'un hors-caste (*chândâla*). En raison de cette couleur ^{72 b} attribuée aux chrétiens syriens, la pensée ne vint jamais aux hindous de les convertir, ce qui leur permit de célébrer en paix leur culte, au milieu d'un peuple païen ^{72 c}. Mais cet avantage eut son revers, celui d'empêcher les chrétiens de propager leur foi. La position socio-ecclésiastique des Syriens fit d'eux, comme on vient de le voir, une Eglise distincte en droit de celle dont ils recevaient leurs évêques ⁷³. C'est

^{72 b}. Le terme sanskrit *varna* signifie à la fois caste et couleur, les deux concepts n'en formant qu'un seul chez les hindous (note du traducteur).

^{72 c}. Selon la conception des hindous, un homme né dans une caste en porte la marque indélébile et ne peut jamais changer. Pour eux, la religion est inhérente à la caste.

avec un tel christianisme qu'au xvi^e siècle, les Portugais prirent contact.

VII. — *Face à face avec les Portugais.*

En 1498, les Portugais découvrirent la route du Malabar et, vers 1500-1504, s'établirent à Cananore, Cranganore, Cochin et Quilon. Il y avait, en ce temps-là, un évêque syrien oriental à Mylapore, et un autre au Malabar. En 1504, quatre autres évêques de même rite arrivaient à leur tour, dont l'un, Mar Jacob, vécut jusqu'en 1549 ou 1552⁷⁴.

Les chrétiens de rite latin, qui vivaient à Quilon, au xiv^e siècle, venaient de s'éteindre. A peine établis dans la contrée, les Portugais se mirent à évangéliser les populations. Entre 1500 et 1518, et malgré l'opposition des rois hindous, ils convertirent quelque dix à douze mille non-chrétiens, rien que dans la ville de Cochin et dans ses environs⁷⁵. Le nombre des convertis augmentait sans cesse; sur ce noyau de fidèles, le diocèse latin de Cochin fut constitué, en 1557 ou 1558. Jusqu'à la constitution de ce diocèse, les convertis avaient été sous la dépendance de Goa qui, de ce fait, devint dès lors la métropole de Cochin. Goa et Cochin furent, l'un et l'autre, sous le patronage (*padroado*) du roi de Portugal^{75a}.

73. Les sources de ce paragraphe sont en majeure partie les mêmes que pour le précédent. Beaucoup de coutumes anciennes tombent graduellement en désuétude.

Outre les références données, cf ANANDA KRISHNA AYER. *The Anthropology of the Syrian Christians*, Ernakulam, 1926. L'auteur est un brâhmane.

74. SCHURHAMMER, S. J. *The Malabar Church and Rome*, Trichy, 1934.

75. SILVA REGO, *op. cit.* 1947, I, p. 252 sq; II, p. 61 sq.

75a. Les rois du Portugal accordaient leur aide financière et autre à certains évêchés. En reconnaissance de ces services, l'Eglise considérait le roi comme le patron des évêchés qu'il aidait et lui reconnaissait le droit d'y présenter des candidats à l'épiscopat. C'est là le droit de patronage (*padroado*); et ce nom qualifie les évêchés, les évêques et la hiérarchie issus de ce régime.

Au commencement, les Portugais se montrèrent très bienveillants à l'égard des Syriens. Ils aidèrent même financièrement leurs évêques, dont le siège était à Cranganore. Les Syriens, pour leur part, reçurent les Portugais en frères, et, des deux côtés, il y eut *communicatio in sacris*. Joseph l'Indien, prêtre syrien du Malabar, accompagna Cabral, en 1501, et visita le Portugal, Rome et Venise. Au cours de ce voyage, Joseph parla de son patriarche (*catholicos*), quoique d'une manière assez confuse, comme s'il était le Vicaire de Saint-Pierre qui s'était rendu à Rome⁷⁶. Ainsi les Syriens profitaient *spontanément* de l'arrivée des Portugais pour se mettre en contact direct avec Rome, comme, par la suite, ils soumirent leurs cas au pape, en tant que Chef de l'Eglise universelle. Ils ne se sont jamais considérés comme une Eglise séparée.

Les Portugais désiraient éliminer la juridiction du patriarche syrien oriental, et placer son Eglise sous leur *padroado*. Ils souhaitaient aussi imposer aux Syriens le rite latin ; car, pour la plupart des Portugais, tout ce qui n'était pas latin était hérésie ou schisme. Mais les Syriens ne voulaient nullement abandonner leurs évêques, ni accepter le rite latin *in toto*. Les parents des jeunes Syriens que les Portugais instruisaient et ordonnaient selon le rite latin ne permettaient pas à leurs enfants de dire la messe en latin dans les églises syriennes⁷⁷. Les Portugais obligèrent les Syriens à commencer le Carême le mercredi des Cendres, et non avant, — à manger du poisson et à boire du vin pendant cette quarantaine. Ils interdirent aux prêtres mariés de célébrer la liturgie dans leurs églises portugaises, etc... En raison de ces vexations, les évêques qui résidaient à Cranganore, y compris Mar Jacob, s'enfuirent de la ville, accompagnés de prêtres et de laïcs ; ceux qui s'étaient fixés à Quilon partirent aussi⁷⁸. Après son départ de Cranganore, Mar Jacob vécut à Cochin, chez

76. SCHURHAMMER, S. J. *Ibid.*

77. GOUVEA, *op. cit.* I, 10, D'SOUZA, *Oriente Conquistado*, Bombay, 1888, II, 71.

78. Relation de l'évêque Roz, S. J. (Archives de la Compagnie de Jésus, Rome et Goa, 65). — British Museum, MS 9853, f. 90 ; D'SOUZA, *op. cit.* p. 70.

les franciscains, et là, bien que « très soumis aux coutumes de l'Eglise romaine », il fut méprisé par les autorités portugaises. Ce fut certainement la raison qui le fit s'attacher à son patriarche. Tous les témoins admettent que Mar Jacob était toujours catholique. Etant à Cranganore, il avait fait fonction d'aumônier chez les Portugais, disant la messe en latin, et entendant les confessions⁷⁹. Nous pouvons noter ici qu'il dépendait d'un patriarche que Rome n'avait pas confirmé de manière explicite.

Après la mort de Mar Jacob (1549), nous trouvons un évêque syrien oriental (peut-être même deux) sur le nom et la communion duquel nous manquons de renseignements⁸⁰. Ce fut alors que Jean Sûlâqa reçut à Rome le patriarcat, de la main du pape Jules III, et fut confirmé dans sa juridiction sur l'Inde⁸¹. Comme nous l'avons dit, ce fut l'origine de deux dynasties rivales de patriarches syriens orientaux. Le pape Pie IV conféra à Abdjésu (°Abd-Išû°), successeur de Sûlâqa, le pouvoir d'instituer des prélats (aux Indes) « sur les sièges qui n'ont été pourvus d'aucun dignitaire (*praesul*) par le pontife romain »⁸².

°Abd-Išû° envoya au Malabar Mar Elias et Mar Joseph, en même temps que deux dominicains maltais, l'évêque Ambroise et le frère Antonin. Ils furent détenus pendant dix-huit mois par les Portugais, qui mirent ce temps à profit pour apprendre à Mar Elias et à Mar Joseph à dire la messe en latin. Ils furent relâchés en 1557, sous condition de n'exercer leur juridiction qu'avec le consentement de l'évêque de Goa qui, dans la pensée des Portugais, était « l'évêque du Malabar et de toutes les Indes »⁸³. L'évêque Ambroise mourut à Cochin. Mar Elias

79. VICKI-SCHURHAMMER, *Monumenta historica*, Rome, 1945, vol. 68, II, p. 63.

80. SILVA REGO, *op. cit.* VI, p. 247 sqq ; SCHURHAMMER, *op. cit.* p. 22.

81. Bulle *Divina disponente*, GIAMIL, *op. cit.* Documenta V, VI.

82. *Ibid* p. 60.

83. Lettre d'Antonio do Pinto, 1557, citée par BELTRAMI, *op. cit.* p. 45.

retourna vers son patriarche, et ensuite se rendit à Rome où, dans son rapport de 1582, il recommandait qu'on envoyât au Malabar des évêques syriens orientaux⁸⁴. Mar Joseph et le frère Antonin demeurèrent au Malabar et, comme ils l'avaient promis, renvoyèrent à son Eglise d'origine un évêque syrien oriental sur lequel les Portugais n'avaient pas réussi à mettre la main. Cet évêque fut remplacé par un autre de foi orthodoxe⁸⁵. Le prélat éliminé pourrait avoir été une créature du rival de Jean Sûlâqa. Selon les rapports portugais, il faisait beaucoup de mal.

Dès lors, le diocèse latin de Cochin fut placé officiellement sous le *padroado* portugais (1557). Mar Joseph, accusé d'hérésie, fut emmené au Portugal, où les canonistes reconnurent son innocence ; mais le voyage à Rome lui fut interdit⁸⁶. Nanti d'un bref pontifical du 27 janvier 1564, il retourna au Malabar. Le frère Antonin fut rappelé à Rome, en 1562⁸⁷.

Chaque fois que les Syriens désespéraient d'obtenir des évêques syriens orientaux, les Portugais tâchaient de les gagner à leur cause. Mais *toujours*, de tels évêques leur arrivaient inopinément, et même les gens qui semblaient bien disposés à l'égard des Portugais se ralliaient spontanément à ces prélats⁸⁸.

Pendant que Mar Joseph était absent, les Syriens s'adressèrent au patriarche 'Abd-Iéšû', qui leur envoya Mar Abraham. Celui-ci, qui était arrivé au Malabar sous un déguisement, fut appréhendé par les autorités occupantes et dirigé vers le Portugal. En cours de route, il parvint à s'évader, à Mozambique, alla trouver son patriarche, puis se rendit à Rome. Le pape le renvoya au Malabar, en mandant au patriarche de partager la province

84. BELTRAMI, *op. cit.* doc. XVIII.

85. Cf le rapport d'Antonin, in *Analecta Ordinis Predicatorum*, Rome, 1928, IV.

86. Lettre de MARTIN DE EGUSQUINCA, S. J. *Archives S. J.* Goa, XI, 1, fol. 204.

87. BELTRAMI, *op. cit.* p. 89, 90.

88. Cf Lettre de FERNANDO PAZ, 10 Janvier 1557 ; SILVA REGO, *op. cit.* VI ; et Documents IX (lettre de Correa Amador, s. j. 15/1/1564 ; et de Fr. Lopez, ib. p. 417).

entre Mar Joseph et lui, Mar Abraham devant siéger à Angamale. Le pape manda aussi à l'évêque de Cochin et à l'archevêque de Goa de prêter assistance à Mar Abraham dans sa mission, et de respecter l'autorité de son patriarche⁸⁹, ce qui n'empêcha point les Portugais de l'accuser d'hérésie, dès son arrivée, et de l'emprisonner, à Goa. Mais Mar Abraham s'échappa, cette fois encore, et gagna son siège, avec l'aide des jésuites, de l'évêque de Cochin et du commandant portugais du fort de Cochin. Sur ces entrefaites, les Portugais accusaient Mar Joseph, lui aussi, d'hérésie, et le conduisaient à Rome. Il y mourut en 1569. On prétendait qu'étant au Malabar, il avait introduit les azymes et les ornements latins dans la célébration liturgique⁹⁰. Après sa mort, et en vertu d'une décision du patriarche, Mar Abraham devint le seul chef des « Syriens des Indes », avec le titre d'archevêque d'Angamale⁹¹.

En 1575, les Portugais invitent Mar Abraham à assister au Concile Provincial de Goa. Il n'y assiste pas ; il écrit au pape qu'ayant été deux fois emprisonné, il ne pourrait assister à de tels conciles que si sa sécurité était assurée. En son absence, le Concile décrète que les évêques des Syriens devront être présentés par le roi de Portugal, et non envoyés par le patriarche ; ou, tout au moins, que l'archevêque d'Angamale devra assister aux conciles de Goa⁹². Le pape répond à Mar Abraham en lui mandant d'y assister. Le concile suivant se réunit en 1585. Pendant l'intervalle, Mar Abraham a accepté que les jésuites travaillent sous sa dépendance ; il a bataillé contre un intrus, Mar Simon ; il a convoqué un synode, en 1583, et corrigé certains livres ; il a décidé, avec l'approbation du patriarche et du pape, de conférer l'épiscopat à son archidiacre (qui n'a pas été sacré) ; etc...⁹³. L'archidiacre a

89. GIAMIL, *op. cit.* p. 69 sqq.

90. D'SOUZA, *op. cit.* 1, 86.

91. Cf la lettre du patriarche, du 24 août 1567, in BELTRAMI, *op. cit.* p. 95.

92. *Bullarium Patronatus Potugalliae*, p. 43.

93. GIAMIL, *op. cit.*

obtenu des indulgences pour une Eglise⁹⁴ ; et, la population du diocèse ayant exposé ses griefs en 1578⁹⁵, le pape l'a nommé administrateur d'Angamale *sede vacante*, le 3-1-1579⁹⁶ ; etc...

Mar Abraham assiste au Concile de 1585. L'archevêque d'Angamale est reconnu catholique, ainsi que son patriarche ; et le Concile décrète, entre autres choses, que la traduction en syriaque du Rituel et du Pontifical latins devra être effectuée. Il décrète aussi que les évêques envoyés par le patriarche ou par le pape devront présenter leurs lettres de créance à l'archevêque de Goa. Enfin, il entérine les canons des Conciles de Goa de 1567 et de 1575, concernant le Malabar. Mar Abraham appose sa signature sur les actes. En a-t-il aperçu toutes les conséquences ? Le Concile de 1575 avait décrété que les évêques des Syriens seraient présentés par le roi de Portugal, et non par le patriarche...

Toujours est-il que Mar Abraham ne fait pas entrer en vigueur les décisions du Concile de 1585. Il n'assiste pas au concile suivant, qui se réunit à Goa, en 1592. Il est accusé d'hérésie et d'autres crimes non moins graves. Le 27 janvier 1595, le pape Clément VIII adresse un bref à l'archevêque de Goa (le siège est vacant), pour lui mander d'instruire le cas de Mar Abraham, — de le garder en prévention, — enfin, s'il est reconnu coupable, de désigner un vicaire apostolique latin par l'intermédiaire duquel une action directe ou indirecte sera ouverte contre quiconque serait convaincu d'hérésie. Le pape recommande aussi de n'admettre au Malabar aucun évêque, s'il n'a été nommé par le Saint Siège, *comme l'a décrété le Concile de Goa, accepté par Mar Abraham*. Le Vicaire Apostolique en question ne pourra pas conférer les ordres ; il pourra être révoqué *toties quoties* et remplacé par un autre, s'il est nécessaire⁹⁷. Les Portugais prétendent que Mar Abraham a été reconnu coupable, dans le procès intenté par l'archevêque de Goa. Pourtant, dans un second bref, daté du

94 et 95. Cf les documents afférents, in GIAMIL, *op. cit.*

96. BELTRAMI, *op. cit.* p. 195.

97. *Ibid*, p. 248, 249.

21 janvier 1597, le même pape mande simplement à l'archevêque de désigner un vicaire apostolique, après la mort de Mar Abraham, jusqu'à la nomination d'un successeur⁹⁸ ; il n'y est plus question du rite de ce Vicaire, ni de ses pouvoirs d'ordonner. Il faut donc nécessairement que ce second bref ait annulé le premier. Le 8 mai 1597, Rome reparle de désigner un successeur à Mar Abraham ; mais la question est mise de côté, parce que « *Mar Abraham è vivo e la chiesa non vaca... e come si ha buona nuova di lui e non fu altrimenti ritenuto. Ohi dirrà come sanno che vaca...* »⁹⁹. Le 26 mars 1598, la question est soulevée encore une fois : le pape n'admet pas l'intervention du roi de Portugal, Angamale n'étant pas sous son *padroado*. Finalement, le 5 novembre 1599, le jésuite Roz du Malabar est nommé successeur de Mar Abraham¹⁰⁰.

Maïs, dans l'intervalle, Menezes, archevêque de Goa, a « célébré » le soi-disant synode de Diamper.

VIII. — Le « synode » de Diamper.

Lorsque Mar Abraham mourut, en 1597, l'archidiacre assumait l'administration de l'archidiocèse¹⁰¹. Les brefs du pape Clément VIII ne semblent pas avoir été connus au Malabar. Les Syriens se rangèrent aux côtés de l'archidiacre. Au dire de Menezes, ils avaient juré que si le pape nommait un évêque syrien, ils l'accepteraient ; sinon, ils verraient quel parti prendre¹⁰². Menezes désigna le Père Roz comme Administrateur, mais bientôt, annulant cette nomination, ce fut l'archidiacre lui-même qu'il fit Admi-

98. *Ibid.* p. 252.

99. *Journal consistorial du cardinal Santori*, in BELTRAMI, *op. cit.* p. 240.

100. BELTRAMI, *op. cit.* p. 131.

101. Sauf indications contraires, les sources du présent paragraphe sont les suivantes : 1) GOUVEA et RAULIN, *opera citata*, qui donnent l'histoire et les décrets du « synode » de Diamper ; 2) lettre de Nicolo Pimenta, s. j., in MACKENZIE, *op. cit.* p. 68, 69.

102. Lettre au patriarche latin de Jérusalem, in BELTRAMI, *op. cit.* p. 21.

nistrateur, en lui demandant de formuler la profession de foi. L'archidiacre temporisa en répondant qu'il n'avait reçu que ce qu'il avait déjà. Dans une réunion tenue à Vaipin, les autorités portugaises de Cochîn, tant civiles qu'ecclésiastiques et vicaire général compris, déclarèrent que l'archidiacre était bon catholique, et celui-ci fit profession de foi. Les jésuites, qui étaient exclus de cette réunion, informèrent Menezes de la situation. Celui-ci partit sur-le-champ de Goa et parvint à Cochîn le 1^{er} février 1599. A Vaipicotta, il ordonna à l'archidiacre et aux prêtres syriens, sous peine d'excommunication *latae sententiae*, de rayer le nom du patriarche de la liturgie et de l'Office divin. Ils cédèrent. Alors Menezes, faisant face à toutes les oppositions, se mit à visiter les églises syriennes, à donner la confirmation, et à ordonner de nombreux prêtres. Partout où il passait, il prêchait contre le nestorianisme et contre le patriarche, qu'il tenait pour hérétique, alléguant les brefs précités de Clément VIII et sa propre position de Primat de l'Orient, qui lui donnait le pouvoir. prétendait-il, d'intervenir dans les affaires du siège vacant d'Angamale, dénué de chapitre. Comme il est facile de le voir, ces titres ne pouvaient lui conférer l'autorité qu'il s'arrogeait sur les Syriens. Certes, il pouvait désigner un vicaire apostolique pour Angamale, conformément au second bref, mais rien au delà. Par des ordinations nombreuses, il se constituait un parti ; il arrachait aussi les privilèges accordés par les *râja*... Après ces interventions, il menaça l'archidiacre de le déposer, s'il ne cédait point, et quand celui-ci eut cédé, il le força de signer un accord en dix points. Outre la condamnation du nestorianisme, des hérétiques nestoriens, etc., cet accord exigeait que l'archidiacre reconnût Menezes pour son supérieur, — qu'il convoquât un synode au lieu fixé par Menezes, — et qu'il acceptât d'avance tout ce qui serait décidé par ce synode. En suite de quoi Menezes convoqua lui-même le soi-disant synode de Diamper, qu'il qualifia de « synode diocésain, conformément aux sacrés canons ». Le 20 juin 1599, cent-cinquante-trois ecclésiastiques et six-cent soixante laïcs, appelés sous peine d'excommunication *latae sententiae*, se rassemblèrent à Diamper. Les séances durèrent jusqu'au

26 du même mois. L'assistance comprenait le gouverneur portugais de Cochin et d'autres autorités, prêts à prendre les Syriens sous leur protection. Les actes et décrets de ce « synode » sont universellement connus, ayant été publiés par Gouvea en 1606. On pourrait croire, en les lisant, que les Syriens étaient des hérétiques ou des schismatiques, courbés sous d'innombrables superstitions. A cette parodie de synode, les Syriens furent invités à jurer qu'ils n'accepteraient pour évêques que ceux qui seraient *directement* désignés par le pape. Ils furent contraints de condamner comme hérétique et schismatique le patriarche syrien oriental, qui était en communion explicite avec le pape. L'archidiacre fut amené à signer une lettre écrite en latin, et datée du 25 novembre 1599, qui demandait au pape d'approuver le « synode » célébré par Menezes, « son métropolitain, qui avait converti les Syriens de l'hérésie et du schisme ». Cette lettre demandait au Souverain Pontife de nommer Menezes, ou Roz, prélat des Syriens¹⁰³. La signature de l'archidiacre est en syriaque et il s'y qualifie d'*Administrateur de l'Inde* ; alors qu'en latin, il est *seulement* Vicaire apostolique et administrateur du diocèse d'Angamale !

Les Syriens n'ont jamais cessé de protester contre ce synode irrégulier. Le Père Roz qui, comme nous l'avons vu, fut nommé évêque des Syriens, réunit un véritable synode en 1603. Il écrivit plusieurs lettres au général de la Compagnie de Jésus et à l'assistant général pour le Portugal, à propos de son synode à lui, et du prétendu synode de Menezes. Voici quelques extraits de trois de ces lettres : 1) Les Syriens seraient exposés au danger de commettre des péchés mortels, si les décrets de Diamper concernant les coutumes étaient approuvés par le pape ; 2) le synode de Diamper n'était pas *in forma* ; — 3) les Syriens convoqués à Diamper ne furent pas consultés ; — 4) ils ne comprirent pas la teneur des décrets de Menezes ; —

103. BELTRAMI, *op. cit.* p. 253. — Quand cette lettre fut écrite, Angamale était un archidiocèse ; la lettre l'appelle diocèse. Les décrets du soi-disant synode, publiés par Gouvea en 1606, disent qu'Angamale est suffragant de Goa, alors qu'en ce temps-là, il n'en était rien.

5) les décrets ne furent pas soumis à une discussion générale pour amendements éventuels, en sorte qu'il n'y eut pas de synode, mais seulement apport et consignation de décrets d'une part, audition non comprise d'autre part; — 6) les actes contenaient des clauses intolérables pour les Syriens; — 7) les Syriens n'ont signé lesdits actes que sur l'insistance de Roz; — 8) Menezes ajouta certaines clauses, après la clôture du synode; — 9) Roz convoqua un autre synode en 1603, à la satisfaction de tous, et amenda, à la demande des Syriens, quelques exigences de Menezes auxquelles, à Diamper, ils n'avaient rien compris; — 10) Menezes tenta d'envoyer les actes de Diamper au pape, pour approbation; — 11) Roz avait envoyé à Menezes les actes de Diamper dûment signés; — 12) Roz demanda au Général des Jésuites de veiller à ce que le pape n'approuve pas les actes de Diamper ¹⁰⁴.

Aujourd'hui encore, bien des gens croient que Menezes a converti les Syriens de l'hérésie et du schisme. D'autres disent que leur intégration dans l'Eglise catholique, commencée plusieurs années auparavant, fut accomplie à Diamper. Les non-catholiques, de leur côté, racontent qu'à Diamper, les Syriens furent contraints de jurer obéissance au pape.

Roz fait partir sa *Relation* (cf. supra) de 1586-7 en disant qu'à l'exception, très probable, de Mar Abraham, les Syriens (qu'il appelle Nestoriens) professaient la foi catholique romaine, encore que leurs livres continssent des doctrines nestorienne. Pour ce qui concerne la latinisation, dans les domaines liturgique et administratif, aussi bien que pour l'élimination des erreurs contenues dans les livres, Roz était d'accord sur bien des points avec Diamper, comme nous le voyons par ses écrits postérieurs, particulièrement par ses règlements diocésains, publiés en 1606 ^{104 a}.

104. Lettres de Roz au Général, 20/11/1603, et 26/12/1603; (Archives S. J., Goa);

Lettres de Roz à l'Assistant Général, 27/12/1603, (Ibid).

104^a. Le MS *Vat. Cod. Borgia India 18* est un exemplaire de ces règlements diocésains.

IX. — *La crise de 1653 et le schisme.*

La nomination de Roz eut lieu le 5 novembre 1599. Entre le 20-11-99 et le 4 août 1604, l'archidiocèse d'Angamala fut rétrogradé en évêché suffragant de Goa, et le *padroado* du roi de Portugal s'étendit sur lui. Un peu plus tard, exactement le 22-12-1606, à la requête des Syriens et des jésuites (que les Syriens appelaient les *paulistes* ou les Pères de saint Paul), Angamala fut rendu à sa dignité première, avec son titre et son siège transférés à Cranganore, mais toujours sous le *padroado*¹⁰⁵. Le 22-12-1610, la juridiction « de toutes les Indes » fut répartie entre les prélats portugais de Goa, Cochín, Mylapore (siège érigé en 1606), et Cranganore ; cette organisation limita la juridiction de Cranganore à une partie du Malabar et à quelques églises enclavées, en dehors de son territoire. Là, Syriens et Latins cohabitaient sous la même obédience ; quant aux autres Syriens qui, en raison de leur position géographique, ne tombaient pas dans cet archidiocèse, ils passèrent sous la crosse des autres prélats portugais. Ainsi prit fin la juridiction que les prélats syriens avaient toujours exercée sur les Syriens de l'Inde tout entière.

Au synode que l'évêque Roz réunit en 1603, les Syriens furent encore contraints d'abjurer l'hérésie^{105 b}. Sous l'impulsion de ce prélat, l'ancien rite syrien oriental fut mutilé et la traduction en syriaque de cérémonies latines y fut ajoutée ; c'est cette forme latinisée du rite syrien oriental qui est maintenant connue sous le nom de rite syro-malabar. Roz disait parfois la messe en syriaque¹⁰⁶ ; il restreignit les pouvoirs de l'archidiaque, en centralisant sur soi toute l'autorité. Cette manière de faire suscita partout un vif mécontentement, témoin cette lamentation du Père Fenicio S.J. : « Les gens se moquent de nous... *faetet jam odor Societatis coram istis...* qu'on laisse les affaires essentielles à l'évêque, et le reste à l'archi-

105. BELTRAMI, *op. cit.* p. 133.

105^a. Cf les lettres citées *supra*.

105^b. Cf. les lettres cités *supra*.

106. Cf CASTETS, S. J. articles cités (*The Examiner*, Bombay. 1922, p. 223).

diacre » ¹⁰⁷. Dès 1608, celui-ci avait présenté ses doléances au nonce apostolique de Lisbonne ; mais les choses allaient s'aggraver : bientôt, il fut frappé d'excommunication ; Roz eut même recours aux armes. L'évêque portugais de Cochin et les franciscains prirent fait et cause pour l'archidiacre. Enfin Roz mourut en 1624 ; le jésuite Etienne Britto lui succéda ¹⁰⁸.

De même que Roz s'était plaint des franciscains, Britto se plaignit des dominicains, qui avaient institué, en 1628, un séminaire pour les Syriens ¹⁰⁹. L'archidiacre s'adressa encore au nonce de Lisbonne, en lui demandant de nommer le dominicain Donato coadjuteur de Britto. La requête fut bien accueillie et Donato nommé ; mais, en faisant route vers les Indes, il fut massacré par des pirates ¹¹⁰. Une nouvelle poussée de tension s'ensuivit : sur ordre de l'évêché, le séminaire syrien fut fermé. L'archidiacre et les prêtres portèrent plainte au roi de Portugal ¹¹¹, et Britto, qui avait ajouté à sa signature la mention *O Ara do Endo* ¹¹², finit par céder sur plusieurs points ^{112 a}.

En 1637, un nouvel archidiacre, nommé Thomas, apparaît dans l'Histoire. Son rôle consistera à combattre François Garcia, S.J., qui va succéder à Britto en 1641 ; car les Syriens appellent toujours, de tous leurs vœux, des évêques de leur propre rite.

L'archidiacre Thomas était ambitieux ; il se laissait mener par un prêtre astucieux et sans scrupules, nommé Itti Thoman, et passait pour avoir des relations secrètes avec les patriarches schismatiques de certaines Eglises de l'Orient. En 1652, on vit arriver à Mylapore, dans la maison des jésuites, un certain 'Aṭallah ('Abdallah ?) qui s'appelait lui-même « Ignace, patriarche des Indes et de la Chine »

107. FERROLI, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939, p. 305.

108. Pour une connaissance adéquate des querelles de Roz avec l'archidiacre, l'évêque de Cochin, etc., Cf FERROLI, S. J. *op. cit.*

109. FERROLI, S. J. *op. cit.* p. 363/4.

110. HERAS, S. J. *The Examiner*, Bombay, 1938, p. 207.

111. PAULINUS, *Ind. Ori. Chr.* p. 70.

112. *Some paper MSS in Vatteluthu*, 1624-1658, Travancore University Publications, Trivandrum. La signature de Britto est reproduite en phototypie.

112^a. FERROLI, *op. cit.* p. 370.

et qui se présentait en ces termes : « Tout pouvoir m'a été donné par Notre Saint Père le Pape » ¹¹³. La communauté syrienne commençait à s'agiter, quand le vice-roi portugais, averti en secret par le jésuite Manoel de Leíra, fit déporter à Goa, *vià* Cochin, le 'Atallah en question. Les Syriens, informés de son arrivée à Cochin, s'y rassemblent, et l'archidiacre adresse une lettre au capitaine portugais, réclamant le patriarche « que les Pères de saint Paul nous ont enlevé. S'il a été tué par ces Pères, qu'un religieux de l'un des quatre ordres vienne ici sur l'ordre du Souverain Pontife, un homme qui connaisse le syriaque, — mais pas un religieux des Pères de saint Paul [jésuites], qui sont nos ennemis et ceux de notre sainte Mère l'Eglise de Rome... » ¹¹⁴. Le patriarche est emmené à Goa, et la rumeur se répand qu'il s'est noyé en mer. Il n'en faut pas davantage pour que, le 3 janvier 1653, les Syriens se réunissent au pied de la Croix Kunan, à Mattanchéry près Cochin, y nouent une corde, et, tous tenant cette corde, fassent le serment de ne pas rester sous l'obédience des Portugais ou des paulistes... ¹¹⁵. Six mois plus tard, ayant renouvelé leur serment contre les jésuites, douze prêtres imposèrent les mains sur l'archidiacre, en le proclamant l'archevêque Mar Thomas I ¹¹⁶, et firent connaître, par un manifeste, qu'ils avaient fait un archevêque « sur l'ordre du patriarche mandaté par le Souverain Pontife et la sainte Mère Eglise de Rome » ¹¹⁷.

Un rapport fut transmis à Rome. Les Syriens, opposés à ce qui s'était passé, demandèrent au pape, par l'intermédiaire du prieur de la Scala, qu'il daignât leur donner des religieux de ce monastère, et le Saint Père, accédant à la requête, chargea la Propagande d'envoyer des carmes italiens au Malabar ¹¹⁸. Ces carmes avaient pour prieur Giuseppe Sebastiani ; leur mission, soutenue par des prêtres

113. Voir sa lettre in MACKENZIE, *op. cit.* p. 75.

114. NAGAM AIYA, *op. cit.* p. 184.

115. *Ibid.* p. 184, 185.

116. AMBROSE, O. C. D. *Hierarchia Carmelitana*, IV, Rome, 1939, p. 185.

117. NAGAM AIYA, *op. cit.* p. 185.

118. AMBROSE, *op. cit.* p. 185.

syriens influents, fut couronnée de succès. Ils n'eurent qu'à faire comprendre au peuple que c'étaient eux, et non les partisans de l'archidiacre, qui marchaient avec le pape. Il est vrai que la tâche était parfois difficile, leurs adversaires les faisant passer pour des jésuites déguisés ¹¹⁹. Les relations d'origine carmélitaine suggèrent que tous les apaisements provenaient des efforts de ces moines ; les rapports des jésuites, au contraire, ne les ménagent guère et prétendent que plusieurs mécontents, même parmi les prêtres, étaient déjà revenus de leurs erreurs avant l'arrivée des carmes. Les deux groupes oublient souvent que c'étaient les Syriens eux-mêmes qui s'étaient adressés au pape pour obtenir les carmes, et qui travaillaient vaillamment avec eux.

Sebastiani fit un voyage à Rome, puis revint au Malabar, en 1661, comme évêque-administrateur apostolique de Cranganore, sous l'autorité de la Propagande ¹²⁰. Dans un bref du 20 janvier 1660, transmis par Sebastiani, le pape Alexandre VII, s'adressant aux Syriens, leur parlait ainsi de ^cAṭallah : « ...sous le prétexte d'une fausse légation apostolique, il a essayé de tromper votre simplicité » ¹²¹.

En 1663, les Hollandais s'emparèrent de Cochin et de Cranganore. Tous les étrangers étant forcés de quitter le Malabar, Sebastiani sacra un prêtre syrien nommé Alexandre Parampil, ancien partisan de l'archidiacre, et le donna comme administrateur de Cranganore à ceux qui ne voulaient pas être dirigés par les jésuites. Ce fut l'origine du Vicariat apostolique du Malabar, relevant de la Propagande. Mar Alexandre prit le titre de *Métropolitaine de toutes les Indes* ^{121 a}.

En 1665, l'archidiacre fit venir un évêque jacobite, appelé Mar Gregorios qui, pour se donner des successeurs, se prétendit envoyé par le pape ¹²². Quand cet évêque fut

119. HERAS, S. J. *The Examiner*, cf. *supra*.

120. AMBROSE, *op. cit.* p. 190.

121. NAGAM AIYA, *op. cit.* p. 184.

121^a. PAULINUS, *op. cit.* p. 263.

122. Lettre d'Azevedo, s. j. du Malabar, citée par Heras, *The Examiner*, Bombay, 1938, p. 294.

bien implanté, il enseigna le monophysisme aux Syriens mécontents, leur inculqua la haine du pape, et leur fit croire que le patriarche jacobite d'Antioche était le chef de l'Eglise universelle ¹²³. Ainsi le serment de la Croix Kunan, qui n'était pas, de soi, un acte schismatique, avait ouvert la voie au schisme que l'arrivée de Mar Gregorios consomma.

On appela désormais « nouveau parti » (*puthankuttukar*) les schismatiques qui avaient perdu leur foi primitive ; et ce nom leur est resté. Ceux qui lui demeuraient fidèles furent appelés « ancien parti » (*pazhayakuttukar*), et le sont encore.

X. — *Ceux qui ont gardé leur foi primitive.*

Ceux qui gardaient leur foi se rallièrent autour de Mar Alexandre Parampil (que les Européens nomment De Campo). On les appelle maintenant les Syro-malabars. Ils ont conservé la forme de rite syrien oriental appelée rite *syro-malabar*, qui reste latinisée sous son vêtement syriaque oriental.

Les carmes négocièrent alors par la voie diplomatique, et bientôt les Hollandais autorisèrent un évêque et douze prêtres du Carmel (italiens, allemands et belges) à résider au Malabar. Ces nouveaux venus, accueillis avec joie par Mar Alexandre, lui permirent de convertir un grand nombre de schismatiques ; cependant le flot des conversions fut endigué, en 1677, par la nomination d'un coadjuteur portugais, natif des Indes, Raphaël Figueredo. Les carmes eux-mêmes avaient choisi ce Figueredo ¹²⁴, qui était un agité, et qui fut suspendu par Rome, en 1694, c'est-à-dire quelques années après la mort de Mar Alexandre. Un autre Indien, Custodius de Pinho, vicaire apostolique du Grand Mogol, fut alors désigné pour le remplacer, mais il ne rallia point le Malabar ¹²⁵.

123. PAULINUS, *op. cit.* p. 99.

124. AMBROSE, *op. cit.* p. 202.

125. *Ibidem*, page 204.

Le siège de Cranganore, sous le *padroado*, n'avait pas été supprimé ; de ce fait, le gouvernement portugais y présenta des candidats, après la mort de Garcia. Plusieurs d'entre eux ne voulurent, ou ne purent, aller au Malabar. Enfin, en 1694, un certain Didacus, qui restait au Portugal, prit pour archidiacre un prêtre syrien nommé Mathew ¹²⁶.

Le vicariat apostolique du Malabar passa, en 1700, entre les mains des carmes. Le premier titulaire de la nouvelle dynastie fut Angelus Francis. Aucun prélat du *padroado* n'acceptant de le sacrer, il eut recours à Mar Simon, évêque syrien oriental qui était venu, probablement, pour convertir les schismatiques ¹²⁷. Mar Simon dut partir pour Pondichéry, où il mourut en tombant dans un puits ¹²⁸. La nomination d'Angelus Francis n'était que temporaire, jusqu'à ce que les prélats de Cranganore et de Cochin pussent être « avec leurs fidèles ». En 1704, le jésuite Rebeiro, qui était au Malabar, fut nommé archevêque de Cranganore. Ce prélat se trouvant « avec ses fidèles », Angelus Francis donna sa démission ; mais des Syriens présentèrent une requête pour que la dynastie des carmes continuât (sans doute afin de se débarrasser des jésuites). Il transmet donc cette requête, qui fut envoyée à Rome ¹²⁹. Or, en 1708, arrivait au Malabar un évêque syrien oriental, Mar Gabriel qui, au bout de quelques années, exerça une direction illégale sur une partie des Syriens catholiques et schismatiques. En présence de cette situation, dont Rome fut avertie, la Propagande nomma une seconde fois Angelus Francis Vicaire apostolique du Malabar, avec juridiction sur les lieux et églises où la juridiction des prélats de Cranganore et de Cochin était entravée ou le deviendrait ¹³⁰. Son successeur eut les mêmes pouvoirs ¹³¹. Les vicaires apostoliques du Carmel

¹²⁶. BERNARD, T. O. C. D. *The Saint Thomas Christians*, II, Mannanam, 1921, p. 121-133.

¹²⁷. *Ibid.* p. 141.

¹²⁸. NAGAM AIYA, *op. cit.* p. 190, 191.

¹²⁹. AMBROSE, *op. cit.* p. 212, 213.

¹³⁰. *Ibid.* p. 216.

¹³¹. *Ibid.* passim.

établirent leur siège à Verapoly et, grâce à une vigoureuse action missionnaire, baptisèrent plusieurs milliers de non-chrétiens dans le rite latin. La juridiction de l'évêque de Cochin, conformément à l'arrangement de 1610 dont nous avons parlé, était toujours obstruée dans les villes où il y avait des Syriens de son diocèse.

Les Syriens catholiques étaient donc tiraillés entre la juridiction-*padroado* de Cranganore et la juridiction-Propagande du Vicaire apostolique, qui s'exerçaient aussi, toutes les deux, sur des fidèles du rite latin. Les Syriens profitèrent à l'excès du désaccord constant qui divisait ces deux juridictions ; toutefois, ils ne se tinrent pas pour satisfaits, aspirant toujours à se voir gouvernés par des évêques de leur rite. A tout prendre, ils jouirent d'une paix relative sous les prélats de Cranganore, encore que, de 1704 à 1774, ces derniers fussent tous des jésuites. On ne saurait en dire autant de la juridiction carmélitaine. Les Syriens se plaignirent que les carmes leur interdisent injustement de porter à sa tombe le corps d'un vicaire apostolique, — qu'ils emprisonnassent leurs prêtres et les fissent battre de verges par des néophytes latins ; — qu'après avoir conféré le sacerdoce à des Latins indigènes, ils fissent aller et venir ces derniers sous l'habit des prêtres syriens ; — qu'ils voulussent instruire leurs enfants dans les mêmes séminaires que les Latins ; — que les carmes missionnaires eussent monopolisé le droit de conduire les processions dans les églises syriennes, etc... Le délégué apostolique Lorenzo Giustiniani adopta finalement un compromis sur tous ces points, sauf sur la question du séminaire. La Propagande le ratifia par une Instruction, car elle désirait la fusion des séminaires, sans, pour autant, offenser les Syriens. Cette Instruction déclare que la Sacrée Congrégation a été *altamente commossa* par la plainte des Syriens concernant l'emprisonnement et la fustigation de certains prêtres. Elle invite les carmes missionnaires à se conduire en *amorevoli padri* et non en *autorevoli dominatori*¹³². Pour l'instruction mixte, la mesure adoptée fut l'affec-

¹³². Cf le texte de cette instruction, in AMBROSE, *op. cit.* p. 275.

tation, aux Syriens et aux Latins, d'ailes séparées, au séminaire de Verapoly¹³³.

Les Syriens eurent encore d'autres griefs et d'autres humiliations. On nomma vicaire apostolique un carme bavarois avec lequel les autres carmes ne s'accordaient pas du tout. Les Syriens le conduisirent alors solennellement de Verapoly à l'une de leurs églises, bien qu'en tant que missionnaire, il fut un de leurs pires ennemis. Le Gouvernement du Travancore leur infligea une amende, pour cette réception donnée sans autorisation ; mais les Syriens parvinrent à faire lever l'amende, en ayant recours à leurs antiques privilèges. En 1776, ils résolurent de n'admettre dans leurs églises aucun carme missionnaire, à l'exception de Lorenzo, tant que le pape n'aurait pas décidé autrement. Mais, dans l'intervalle, lesdits carmes, nantis d'une permission officielle, reconduisirent avec autant de solennité le Vicaire apostolique à Verapoly ; sur quoi le Gouvernement renouvela l'amende imposée aux Syriens^{133 a}. En 1778, deux prêtres syriens, Joseph Cariatti et Thomas Paremmakal, se rendirent à Rome, via Lisbonne, pour poser leur candidature et traiter de la réunion du prélat schismatique Mar Thomas VI (alias Mar Dionysius I). En 1783, Cariatti fut sacré, à Lisbonne, archevêque de Cranganore sous le *padroado* ; mais avant de rejoindre son siège, il mourut à Goa, en 1786. Thomas Paremmakal fut alors nommé administrateur de Cranganore, et, sous son autorité, les Syriens renouvelèrent tous leurs griefs contre les Portugais et les carmes, en remontant jusqu'à la mort de Mar Abraham, — blâmant les carmes d'avoir choisi Figueredo comme coadjuteur de Mar Alexandre, d'avoir exilé Mar Simon à Pondichéry pour qu'il y mourût dans la détresse, d'avoir causé la mort d'un prêtre syrien en prison, d'avoir empêché la réunion de Mar Thomas VI, etc... Ils croyaient que Mar Simon et Mar Joseph Cariatti avaient été tués. Les carmes se justifèrent, devant le ministre du roi du Travancore, sur tous les chefs d'accu-

¹³³. THOMAS PAREMMAKAL, *Varthamanapusthakam*, Athirampuzha, 1934, I-IV ; AMBROSE, *op. cit.* p. 264, 265 ; FERROLI, *op. cit.* II, 1951, p. 232.

^{133 a}. T. PAREMMAKAL, *op. cit.* loc. cit.

sation, sauf sur celui du prêtre syrien qui, pour plusieurs vols sacrilèges, avait été mis en prison, où il mourut : « *culpa episcopo et patribus atque etiam ipsismet christianis attributa fuit* » ¹³⁴. Contrairement à l'assertion des carmes, les Syriens contestaient qu'ils eussent été frappés d'amende par les autorités civiles. On a dit que les Syriens, pour gagner la faveur du ministre, accusaient les carmes d'avoir baptisé de nombreux hindous et que, pour appuyer cette accusation, ils avaient volé des pièces d'archives chez leurs adversaires. Les carmes, pour leur part, accusaient les Syriens de tendances schismatiques.

Durant le régime de Thomas Paremmakal, tous les Syriens lui furent soumis. Après sa mort, une petite faction fut menée par un Syrien, Paul Pandari, qui fut sacré évêque en Mésopotamie ; mais bientôt, elle abandonna la partie. Un autre Syrien, Georges Sankuri, fut alors, — c'était en 1800, — nommé Administrateur de Cranganore. Il mourut vers 1801.

Les sentiments des Syriens se calmaient graduellement ; et les voici de nouveau divisés entre le *padroado* et la Propagande. En 1831, deux prêtres syriens fondèrent un institut religieux qui devint peu à peu le Carmel syrien actuel, après avoir reçu des carmes missionnaires sa formation spirituelle. En 1838, à la suite de troubles dans le *padroado*, les sièges de Cranganore et de Cochin furent supprimés et, par le fait même, tous les Syriens (et les Latins) relevèrent du Vicaire apostolique du Malabar, pour lequel ils demandèrent, et obtinrent en 1840, le titre d'archevêque *ad honorem* ¹³⁵, qui se perpétua. Tout cela n'empêchait nullement les Syriens de poursuivre leurs efforts pour obtenir des évêques de leur rite. Ces efforts furent bientôt l'occasion de deux schismes, dont l'un fut amené par Roccas en 1861, et l'autre par Mellos en 1874, — deux évêques syriens orientaux, envoyés par le patriarche catholique du même rite, qui trompèrent le peuple en affirmant la légitimité de leur mission. Les

¹³⁴. Lettre des Carmes à la Propagande, 1787 ; (AMBROSE, *op. cit.* p. 240).

¹³⁵. AMBROSE, *op. cit.* p. 330.

supérieurs généraux du Carmel syrien, en tant que vicaires généraux, combattirent ces schismes. Par un concordat de 1857, exécutoire en 1863, Cranganore et Cochin furent restaurés et les Syriens rétablis sous leur double juridiction, avant le schisme de Mellos. Celui-ci s'est perpétué chez une poignée de dissidents qui, après 1907, ont embrassé le nestorianisme et le rite syrien oriental, tel que le pratiquent les nestoriens. Ils comprennent, à l'heure actuelle, un millier de familles, un évêque étranger qui réside à Trichur, sept ou huit églises, et dix prêtres.

Pour avoir des évêques de chez eux, les Syriens s'adressèrent à Rome, et sept carmes qui avaient pris la direction du mouvement furent expulsés de l'Ordre par le vicaire apostolique du Malabar (devenu le Vicaire apostolique de Verapoly). Le Saint-Siège envoya des observateurs, puis nomma coadjuteur un carme chargé exclusivement des Syriens. En 1886, Verapoly fut érigé en archidiocèse pour les Latins, avec le diocèse latin de Quilon (institué en 1853 sous forme de vicariat apostolique) comme suffragant, — ce qui entraînait la suppression de Cranganore. En 1887, les Syriens furent placés sous deux vicaires apostoliques latins, qui n'appartenaient pas au Carmel. En 1896, trois vicariats furent créés pour eux, Trichur, Ernakulam et Changanachéry, avec des évêques de leur rite et de leur pays. Le vicaire apostolique d'Ernakulam était le chef des sept ligueurs qui avaient été expulsés du Carmel. Celui de Changanachéry était un sudiste : les nordistes, qui n'avaient jamais eu un évêque sudiste, se plaignirent au Saint-Siège, et obtinrent un nordiste, en même temps qu'un nouveau vicariat était créé à Kottayam, pour les sudistes (1911). En 1923, la hiérarchie syro-malabare est restaurée, avec Ernakulam comme siège métropolitain, et les autres évêchés comme suffragants. En 1950, un nouveau diocèse est institué à Palai et, en 1953, un autre à Tellichéry, ce dernier pour les immigrants. En 1955, nous assistons à une extension considérable du territoire syro-malabar. A diverses époques, quelques Syro-malabars se sont fondus dans les communautés latines avoisinantes.

A l'exception des sudistes, les Syro-malabars opèrent des conversions chez les non-chrétiens de leur territoire.

Les vocations sont, chez eux, fréquentes, et plus de deux mille d'entre eux travaillent dans des missions latines, en suivant le rite latin. Ils ont plusieurs instituts religieux d'hommes et de femmes, qui tous, à part les Carmels des deux sexes, les franciscains et la Visitation, datent du xx^e siècle et sont du type latin.

Voici pour finir une statistique approximative de la communauté. Population : 1.125.520 ; églises et chapelles : 1.200 ; prêtres : 1.230 ; séminaristes : 800 ; religieux : 500 ; religieuses : 6.000 ; établissements religieux d'hommes : 35 ; de femmes : 260 ; écoles, y compris 12 collèges universitaires : 800 ; orphelinats, etc... : 53 ; hôpitaux et dispensaires : 26 ; journaux quotidiens : 3 ; hebdomadaires et périodiques : 14 ; titulaires de grades universitaires : 4.000.

Le célibat des prêtres, introduit au temps de Mar Abraham († 1597) et confirmé par les prélats suivants, est observé scrupuleusement ^{135 a}. Les Syriens qui perdirent leur foi et devinrent schismatiques après la crise de 1653, ont eux-mêmes gardé longtemps ce célibat.

XI. — *Ceux qui ont perdu leur foi primitive.*

Passons maintenant à ces derniers, devenus schismatiques en 1653 ¹³⁶. Comme nous l'avons vu, ils suivirent l'évêque étranger Mar Gregorios, qui leur inculqua le jacobitisme et les sentiments anti-romains. Mar Gregorios ne semble pas avoir transmis l'épiscopat à l'archidiaacre Mar Thomas I, et, selon toute probabilité, les quatre Mar Thomas qui lui succédèrent (1670-1765) ne reçurent pas davantage la consécration épiscopale. Au lieu de la leur conférer, les évêques jacobites qui se trouvaient au Malabar n'agirent qu'en fauteurs de désordre, en brisant les statues, poussant les prêtres au mariage, etc... Ceux que Mar Thomas V avait déposés avec l'aide des Hollandais furent

^{135 a}. Lettre d'un Père Jésuite, du 4/1/1578 ; TORRE DO TOMBO (Portugal) Jesuita Armario, lib. 28, f. 34.

¹³⁶. Sauf indications contraires, les sources de ce paragraphe sont les suivantes : PAULINUS, MACKENZIE, NAGAM AIYA, BERNARD, *opera citata*. Tous ces auteurs ont consacré des chapitres spéciaux aux Jacobites du Malabar.

contraints de sacrer Mar Thomas VI qui, dès lors, prit le nom de Mar Dionysius I (1772).

A peine intronisé, Mar Dionysius se trouva en présence d'un concurrent, Mar Cyril, sacré par le même évêque. Avec l'appui du Gouvernement, il parvint à l'exiler à Anjur, où ce Mar Cyril fonda l'Eglise jacobite indépendante, encore vivante à l'heure actuelle, avec un évêque, trois ou quatre églises, cinq ou six prêtres, et environ quatre mille fidèles.

En 1799, Mar Dionysius I embrassa la foi catholique ; mais, au bout de six mois, il retourna au jacobitisme et noua des relations d'amitié avec les anglicans. Dès le début, il s'était tenu à l'écart des jacobites étrangers ; avant sa mort, qui eut lieu en 1808, il avait intronisé son successeur, Mar Thomas VII. Ensuite vinrent Mar Thomas VIII et Mar Thomas IX, frères ou neveux de leurs prédécesseurs. comme depuis le début de la dynastie, qui n'alla pas plus avant. En effet, un prêtre influent, aidé par le Gouvernement, déposa Mar Thomas IX et, en 1825, se fit sacrer, sous le nom de Mar Dionysius II, par l'évêque d'Anjur, qui sacra de même ses successeurs, Mar Dionysius III et Mar Dionysius IV.

En ce temps-là, les Anglicans propageaient leur doctrine et encourageaient le mariage des prêtres. Comme l'avait fait un de ses prédécesseurs afin d'échapper à l'intervention hollandaise, Mar Dionysius IV eut recours au patriarche jacobite, pour qu'il vint le délivrer des anglicans. Le patriarche délégua un certain Mar Athanasios qu'il fallut, malheureusement, renvoyer parce qu'il aspirait au rang suprême. Finalement, en 1836, Mar Dionysius IV faussa compagnie aux anglicans ; mais quelque cinq mille de ses ouailles se firent anglicanes. Les descendants de ces transfuges ont gardé leur particularité sociale et, tout en ayant abandonné la langue et le rite syriaques, s'appellent eux-mêmes les Syriens anglicans. Ils font maintenant partie de l'*Eglise Unie de l'Inde méridionale*.

Une partie de ceux qui étaient restés fidèles à Mar Dionysius IV voulait réformer son Eglise dans le sens anglican. Ils envoyèrent un certain Mathew au patriarche

jacobite et le firent sacrer sous le nom de Mathew Mar Athanasios. Celui-ci revint au Malabar avec la commission (συστατικόν) du patriarche le nommant métropolitite de Malankar. Immédiatement, Mar Dionysius IV informa le patriarche des tendances anglicanes du nouvel évêque. Le patriarche envoya un certain Mar Stephen pour sauver la situation, mais Mathew était soutenu par l'Eglise anglicane. Devant le Gouvernement local, il était également fort, ayant en main le *systaticón* du patriarche : Mar Stephen dut s'en retourner. Le patriarche, alors, délégua Mar Cyril, porteur d'un blanc-seing, que Dionysius n'aurait qu'à remplir. Celui-ci céda toute son autorité à Mar Cyril, en sorte que le Gouvernement les considéra tous les deux comme des imposteurs ; et ils durent s'effacer. Enfin, le patriarche décida d'agir directement sur la Direction suprême anglicane, qui cessa de soutenir Mathew.

Quand ce résultat fut obtenu, Mar Dionysius IV était mort et Mar Cyril rentra en scène. Il envoya le prêtre Joseph au patriarche, qui sacra ce nouveau-venu métropolitite de Malankar, sous le nom de Mar Dionysius V. Les procès engagés suivaient devant la Cour civile, et chaque parti se prétendait représentant du véritable jacobitisme. Le patriarche fit alors une descente au Malabar, où il excommunia Mathew Mar Athanasios et son parti. Avant de quitter le pays, il sacra six nouveaux « métropolitites » et divisa le Malabar en sept éparchies, dotées chacune d'un métropolitite, Mar Dionysius V étant le septième. Les excommuniés soutinrent devant la Cour civile l'invalidité de leur excommunication en vertu du Nemo-Canon de Bar Hebraeus, le patriarche l'ayant prononcée sans être assisté d'un synode. Les partisans du patriarche répondirent en produisant deux exemplaires du N.C. qui justifiaient la procédure employée ; leurs adversaires furent alors déboutés. Ils forment à présent l'Eglise jacobite réformée, qu'on appelle couramment l'*Eglise marthomite*, avec cinq évêques, 320 temples, 160 prêtres, environ 205.000 fidèles, beaucoup d'écoles, un collège universitaire et des missions hors du Malabar. Ils sont jacobites en apparence, et de croyance anglicane.

Nous pouvons noter ici que ce fut Mar Cyril, le con-

temporain de Mar Dionysius IV, qui introduisit au Malabar le rite syrien occidental *in toto*. Pendant très longtemps, les schismatiques avaient pratiqué le rite syrien oriental latinisé de leurs frères catholiques, en remplaçant le nom du pape par celui du patriarche¹³⁷. Par la suite, le rite syrien occidental fut adopté progressivement, et Mar Cyril donna le coup décisif. Une grande partie de ce rite est maintenant suivie en langue vulgaire, — en malayalam.

Pendant quelque temps, les choses allèrent en paix chez les partisans du patriarche. En 1908, celui-ci sacra deux évêques, pour combler les vides intervenus parmi les sept susdits. En 1910, le patriarche °Abdallah vint au Malabar revendiquer juridiction sur les affaires temporelles de l'Eglise jacobite. Mar Dionysius VI, l'un des deux nouveaux évêques de 1908, fit opposition : il fut excommunié, et ses successeurs avec lui. On appelle ces excommuniés le *parti de l'évêque*, ou le *parti orthodoxe* (*Moutrân Party*), et les autres, le *parti du patriarche*. Ce dernier sacra un évêque, pour les sudistes schismatiques. Le parti excommunié demanda à l'ancien patriarche Abdulmessih de venir lui sacrer trois évêques et instituer un catholicos, dont le rôle principal est maintenant de conférer l'épiscopat et de consacrer le saint Chrême, fonction réservée au patriarche dans l'autre parti. Les instances et les demandes reconventionnelles continuent toujours entre ces deux partis. La validité de l'excommunication prononcée par le patriarche hors synode et les textes du Nomo-Canon de Bar Hebraeus sont aussi matière à discussion.

Le patriarche est représenté par un évêque jacobite étranger. Le catholicos est considéré comme le chef spirituel du parti de l'évêque ; tandis que le métropolitain de Malankar exerce son pouvoir sur les affaires ecclésiastiques temporelles du même parti. Pour l'instant, le catholicos cumule les deux charges.

Voici la statistique (approximative) des deux partis.

¹³⁷. Ceci peut être constaté sur un important MS de 1734, conservé au Carmel syrien de Chethipuzhay, au Malabar, et sur divers autres MSS.

a) *Parti du patriarche* : diocèses : 8 ; évêques : 4 ; églises : 200 ; prêtres : 180 ; fidèles : 305.000.

b) *Parti de l'évêque (Moutrân Party)* : diocèses : 7 ¹³⁸ ; évêques : 9 ; églises : 150 ; prêtres : 125 ; fidèles : 255.000.

Les deux partis dirigent plusieurs écoles ; le parti de l'évêque y joint un collège universitaire.

Et maintenant, nous allons conclure la présente étude sur un bref compte rendu des efforts de réunion déployés par les jacobites du Malabar, ou tentés au sein de leur communauté.

Mar Thomas I essaya de rentrer dans l'Eglise, à la condition qu'il serait fait évêque. Un jour, il mit réellement à l'écart sa mitre et sa crosse ; finalement, il les reprit. Mar Thomas IV et Mar Thomas V, eux aussi, tentèrent une réunion, mais en vain. Dans sa supplique adressée au Saint-Siège, en 1704, Mar Thomas IV s'appelle lui-même « Porte des Indes » et déclare que c'est le serment contre les Pères de saint Paul qui écarta son parti de la soumission à la Sainte Eglise ^{138 a}. De son côté, Mar Thomas V, dont la supplique est de 1748, fait du serment un acte anti-portugais en général et se donne le titre de « *Chef des Indes* ». Mar Joseph Cariatti, archevêque syrien catholique de Cranganore (cf. *supra*) rentra de Lisbonne au Malabar avec la faculté de recevoir dans l'Eglise Mar Thomas VI, *alias* Dionysios I : nous avons vu comment ce dernier resta catholique pendant six mois. Les rapports avec les anglicans et l'introduction du rite syrien occidental *in toto* éloignèrent plus que jamais les schismatiques des Syriens catholiques ; néanmoins, il y avait toujours des réunions individuelles. Mar Dionysios V négocia pour généraliser ce mouvement, et quelques-uns de ses confrères y furent favorables. Entre 1886 et 1896, huit ou neuf prêtres rentrèrent dans l'Eglise catholique, avec la permission d'y suivre le rite syrien occidental. Dès le commencement du xx^e siècle, les évêques syro-malabars et

138. Ces sept diocèses ou éparchies sont les mêmes que le patriarche qui excommunia Mathew Mar Athanasios avait érigés. Le parti du patriarche en compte un de plus, pour les Sudistes exclusivement.

138^a. La traduction de cette supplique se trouve à Rome, aux archives des Carmes déchaux.

l'évêque latin de Quilon entreprirent une action suivie, et un courant persistant de réunion se dessina. En 1921, les évêques syro-malabars obtinrent de Rome le pouvoir d'accorder aux prêtres rentrants l'usage du rite syrien occidental. Ce fut alors que se manifesta un mouvement de l'intérieur, dirigé par deux membres du « parti de l'évêque », Mar Ivanios et Mar Theophilos, qui, en 1930, devinrent catholiques. En février 1932, Mar Ivanios fut nommé archevêque titulaire de Phasia; et Mar Theophilos évêque titulaire d'Arad. Le 11 juin 1932, une hiérarchie séparée fut constituée, avec Mar Ivanios comme archevêque de Trivandrum, et Mar Theophilos comme évêque suffragant de Tíruvalla. Ils ont gardé le rite syrien occidental qu'on appelle maintenant le *rite syro-malankar*. Deux autres évêques suivirent, Mar Dioscoros, du parti du patriarche, et Mar Severios, du parti de l'évêque. Tous ces prélats ont disparu, sauf Mar Theophilos qui, pour raisons de santé, a résigné son ministère *. Actuellement, Benedict Mar Gregorios et Zacharias Mar Athanasios (tous deux laïques, à l'époque de leur réunion) sont respectivement l'archevêque et l'évêque suffragant de la hiérarchie syro-malankare.

Donnons, ici encore, une statistique approximative. Population : 90.000 ; églises et chapelles : 350 ; prêtres : 150 ; congrégations religieuses d'hommes : 1¹³⁹ ; congrégations religieuses de femmes : 2¹⁴⁰ ; écoles (y compris un collège universitaire) : 110 ; orphelinats : 6 ; périodiques : 2 ; religieux : 50 ; religieuses : 290 ; titulaires de grades universitaires : 200 ; hôpital : 1 ; séminaristes : 133.

P. PLACID, T.O.C.D.

(Traduit de l'anglais par L.-M. Gauthier).

139. Constituée dans l'Eglise jacobite.

140. L'une avait été fondée dans l'Eglise jacobite ; l'autre fut formée de religieuses syro-malabares qui, encore à l'heure actuelle, la composent presque entièrement. Parmi les prêtres, il y a pareillement de nombreux Syro-malabares qui ont adopté le rite syrien occidental.

* Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la mort, le 27 juin 1956, de Mar Théophilos (N. D. L. R.).

LE NOM D'APÔTRES A-T-IL ÉTÉ DONNÉ AUX DOUZE PAR JÉSUS

(suite *)

IV. — LE TÉMOIGNAGE DE SAINT LUC.

Saint Luc emploie le mot ἀπόστολος dans les deux contextes que nous ont déjà présentés Marc et Matthieu : celui de l'institution du collège des Douze et celui de la mission de Galilée. Avant d'examiner ces deux récits dans le troisième évangile, il sera bon de se rendre compte de la manière particulière dont le mot *apostolos* est employé en d'autres passages ; sa signification en ressortira plus facilement. Nous devons recueillir toutes les informations utiles avant d'aborder le récit de l'institution des Douze, où se pose avant tout, chez Luc, la question de savoir si Jésus a donné aux Douze le nom d'Apôtres.

Luc, 22, 14.

Luc, 22, 14 est le verset d'introduction au récit de la dernière Cène : « Et lorsque l'heure fut venue, il se mit à table, et les *apôtres* avec lui, et il leur dit... ». Voici le texte de Marc : « Et le soir venu, il vient avec les Douze, et tandis qu'ils étaient à table et mangeaient, il leur dit... » (Marc, 14, 17-18). Relevons aussi le texte de Matthieu (26, 20-21) : « Or, le soir venu, il se mit à table avec les douze (disciples), et tandis qu'ils mangeaient, il dit... ». Quelques

* Voir n° 3 de *L'Orient Syrien*.

remarques en vue d'un jugement à porter sur la rédaction de Luc ⁴¹ :

1) Luc parle de « l'heure », alors que Marc et Matthieu disent « le soir ». Il est remarquable qu'il ne dit jamais « le soir » (ὁψέ ou ὁψ(α), expression qui est pourtant assez fréquente chez Marc (1, 32 ; 4, 35 ; 6, 47 ; 11, 11. 19 ; 13, 35 ; 14, 17 ; 15, 42). C'était une première raison, pour lui, de modifier un texte traditionnel.

2) Luc emploie l'expression ὅτε ἐγένετο, « lorsque fut venue », « lorsque arriva » : tournure, dans le style des LXX, qu'on ne rencontre pas chez les autres évangélistes, mais qu'il emploie volontiers (2, 42 ; 6, 13 ; 22, 14 ; Act. 21, 5. 35 ; 27, 39).

3) Marc écrit : « il vient ». Luc a l'habitude d'éviter ces verbes de mouvement, dont Marc abuse facilement. Il évite également le présent historique, trop fréquent chez Marc.

4) Marc écrit : « Tandis qu'ils étaient à table et mangeaient, il leur dît... ». La construction est gauche : verbe principal au singulier, après des propositions circonstancielles au pluriel. Luc évite ces incorrections.

5) Jésus est donc, chez Luc, le sujet de toute la phrase. Mais il faut mentionner les Douze. Luc le fait en employant la conjonction σύν, « avec ». Marc et Matthieu disent μετά. Σύν, qui a un caractère plus littéraire, a les préférences de Luc (cf. 8, 10. 38 ; 23, 32).

6) Pour « être à table », Luc emploie le verbe ἀναπίνειω, avec une pointe d'atticisme que n'a pas le ἀνασείμα. de Marc et de Matthieu.

7) Marc parle des « Douze », Matthieu des « Douze » ou des « douze disciples » ; Luc dit : « les Apôtres ». Après avoir reconnu la main et le style de l'évangéliste en chacun des mots du verset, nous ne nous aventurons guère en soupçonnant, ici encore, une retouche qui vient de lui.

41. Ces remarques ne font que résumer les explications détaillées de H. SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht* : Lk 22, (7-14) 15-18. I. Teil, *Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (Neutestamentliche Abhandlungen, XIX/ 5), Munster-en-W., 1953, p. 104-110.

Le mot ἀπόστολος prend naturellement pour un chrétien, et surtout pour un disciple de saint Paul, une résonance théologique que l'expression un peu archaïque « les Douze » n'avait pas.

En voilà assez pour conclure. Ce verset de Luc porte manifestement la marque de l'activité rédactionnelle de l'évangéliste. Refonte littéraire du texte correspondant de Marc, il n'a pas qualité pour représenter un vocabulaire ancien et traditionnel. Si les Douze sont désignés comme « les apôtres », selon toute vraisemblance, c'est la langue de l'évangéliste et de son époque qui le veut ainsi.

Luc, 17, 5-6.

Nouvelle rencontre du mot « apôtres » dans le logion sur la foi à transporter des montagnes. Ce logion est transmis dans deux contextes et sous deux formes différentes par Matthieu. En Mat. 21, 21 et Marc, 11, 22-23, il figure dans l'épisode du figuier desséché. Mat. 17, 19-20 le rattache à l'épisode de l'enfant épileptique. Le texte de Luc est parallèle au second, mais sans lien avec l'enfant épileptique, dont il est question à un tout autre endroit (9, 37-43). Le logion sur la foi est donné, par Luc, à la suite d'une sentence sur le pardon (17, 3-4) et sans aucun lien avec elle. C'est un logion détaché, dépourvu de cadre ⁴².

42. Rengstorf (*art. cit.*, p. 428) a décidé que ce logion a été prononcé par Jésus dans la circonstance indiquée par Mat. 17, 14 ss. (cf. Marc, 9, 14 ss.). Si donc il est possible à Luc de parler des *apostoloi* dans cette circonstance, c'est qu'il envisage les Douze à un moment où ils sont détenteurs d'un pouvoir de guérison, bien qu'en l'occurrence ce pouvoir se soit montré inefficace. C'est en tant que détenteurs d'un pouvoir délégué par Jésus que les disciples se voient qualifiés ἀπόστολοι. Qui ne voit combien cette ingénieuse construction est arbitraire ? De quel droit, en particulier, statuer que l'épisode de l'enfant épileptique est le cadre primitif et originel de la sentence ? S'il fallait choisir, l'épisode du figuier desséché n'aurait-il pas plus de titres à constituer ce cadre primitif, lui qui a du moins l'accord de Marc et de Matthieu, alors qu'ici Matthieu est seul ? Bref, nous croyons absolument illégitime d'interpréter les termes de Luc en fonction d'un contexte discutable demandé à Matthieu.

Luc l'introduit par une demande des disciples : « Et les apôtres dirent au Seigneur : Ajoute-nous de la foi ». Chez Matthieu, l'introduction est en rapport avec l'épisode précédent : « Alors les disciples s'approchèrent de Jésus et, le prenant à part, lui dirent : Pour quelle raison nous autres n'avons-nous pas pu expulser (ce démon) ? ». Matthieu parle des « disciples », Luc des « apôtres ».

C'est naturellement au travail rédactionnel de Luc qu'il faut attribuer les mots par lesquels il introduit le logion ⁴³. Il est d'ailleurs le seul à désigner Jésus durant sa vie terrestre par l'expression « le Seigneur » (ὁ κύριος : 7, 13. 19 ; 10, 1. 39. 41 ; 12, 42 ; 13, 15 ; 16, 8 (?) ; 17, 5. 6 ; 18, 6 ; 19, 8. 34 ; 22, 61 (bis) ; 24, 3) ⁴⁴. Cette désignation, si caractéristique de la manière de Luc, pour parler de Jésus va de pair avec celle des « apôtres » pour parler des

43. Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2^e éd., Goettingue, 1931, p. 360 ; F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas* (Theol. Handkomm. zum NT, III), Leipzig, 1934, p. 212.

44. A vrai dire, il y a une exception, mais qui confirme admirablement la règle. Au moment de l'entrée triomphale à Jérusalem, Jésus envoie deux disciples chercher un ânon ; à celui qui leur demandera des explications, ils devront répondre : « Le Seigneur en a besoin » (Marc, 11, 3 = Mat. 21, 3 = Luc, 19, 31). Dans ce contexte l'expression « le Seigneur » paraît posséder la plénitude de son sens. C'est le titre qui convient à la dignité royale du Messie : « On fait précisément au Sauveur une ovation royale ; Jésus a conçu le dessein d'entrer à Jérusalem en roi messianique ; il lui faut pour cela la monture dont le prophète Zacharie a parlé, et il envoie ses disciples dire au maître de l'animal qu'il a en vue : ὁ κύριος, marana, le réclame. Les derniers commentateurs font remarquer que l'emploi de ce terme ici répond à un dessein. En effet, l'intention est transparente. La formule balance le *Basileus* de la prophétie de Zacharie... » (L. CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, I, p. 40). En dehors de ce cas, on ne peut signaler qu'une variante sans grande autorité dans Mat. 28, 6. Pour ne rien omettre, mentionnons également Marc, 16, 19. 20, dans la finale deutéro-canonique de l'évangile, où le vocabulaire n'est plus du tout celui de Marc.

Douze⁴⁵. Ici encore, c'est l'évangéliste qui, obligé de composer une introduction, le fait dans le vocabulaire qui lui est propre. Il n'y a donc pas lieu de chercher dans ce passage un témoignage en faveur de l'emploi du terme *apostolos* durant la vie terrestre de Jésus.

Luc, 24, 10.

Nous sommes au matin de Pâques. Les saintes femmes se sont rendues au tombeau et y ont vu deux anges. Elles viennent faire rapport « aux apôtres » (v. 10). Pour comprendre ce v. 10, il est important de le considérer dans sa relation avec le v. 9 : « Et étant revenues du tombeau, elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres ». Ce premier verset est parallèle à Mat. 28, 8 : « Et quittant en hâte le tombeau avec crainte et une grande joie, elles coururent l'annoncer à ses disciples » ; le texte reprend les paroles du verset précédent : « ...et allez en hâte, dites à ses disciples... » (v. 7). Marc donne un texte analogue : « ...mais partez, dites à ses disciples et à Pierre » (Marc, 16, 7). Là où Marc et Matthieu écrivent : « ses disciples », Luc précise : « les Onze et tous les autres ».

Passons au v. 10. Luc n'a pas encore donné le nom des saintes femmes ; chez Marc et chez Matthieu il se trouvait tout au début de la péricope (Marc, 14, 1 ; Mat. 28, 1). Luc interrompt un instant son récit pour introduire ce renseignement : « C'étaient Marie de Magdala, et Jeanne, et Marie de Jacques, et les autres avec elles, qui disaient ces choses aux *apôtres* ». On voit clairement ce qui s'est passé. Luc a inséré la liste des femmes, mais doit ensuite retrouver le fil du récit ; pour y arriver, il reprend simplement les derniers mots du v. 9, tout en ayant soin de varier les termes : « Elles annoncèrent toutes ces choses aux Onze et à tous les autres », « elles dirent ces choses aux apôtres ». Il est hors de doute que l'apparition du mot « apôtres » dans ce texte n'est que la suite du remaniement opéré par Luc sur le récit de base. C'est son voca-

45. Telle qu'elle apparaît dans l'évangile, et davantage encore dans les passages rédactionnels des Actes, ainsi que nous l'avons noté au début de cet article.

bulaire à lui, non celui d'une tradition ancienne, qui le fait parler des « apôtres ».

Luc, 11, 49.

Luc, 11, 49-51 se présente comme la conclusion d'une série d'imprécations par lesquelles Jésus annonce aux Pharisiens et aux légistes les malheurs qui vont fondre sur eux (11, 37-47). On trouve le passage parallèle chez Matthieu : les imprécations (23, 1-33) et la conclusion (v. 34-36). Il faut noter cependant que la conclusion se prolonge chez Matthieu (v. 37-39) par un passage que Luc donne à un autre endroit (13, 34-35). Or ce passage supplémentaire, comme nous allons le constater, paraît avoir un lien étroit avec le morceau qui nous intéresse.

Nous avons dit que Luc, 11, 49 amorce une conclusion : il y a un διὰ τοῦτο, « c'est pourquoi », au début du verset. Jésus vient d'adresser une longue série de reproches, dénonçant l'hypocrisie dont témoigne toute l'attitude des Pharisiens et des légistes. « C'est pourquoi », en raison de cette attitude, on va voir se réaliser une prophétie annonçant le châtiment des persécuteurs. Cette prophétie, Luc l'attribue à la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire, dans le langage des rabbins, à Dieu lui-même⁴⁶. Il s'agit donc de la citation d'un texte sacré, encore qu'il ne se trouve pas tel quel dans la Bible. Le contenu de la citation atteste d'ailleurs son caractère très juif et très biblique. Or, il semble bien que le v. 37 de Matthieu (= Luc, 13, 34) fait encore partie de cette citation : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble ses poussins sous ses ailes... ». L'allusion à des tentatives répétées cause beaucoup d'étonnement aux interprètes de Matthieu et de Luc⁴⁷ : d'après Luc, Jésus se rend à Jérusalem où il

46. Il y a équivalence concrète entre le lemme « la Sagesse de Dieu a dit » et « l'Esprit-Saint a dit », ou encore « la Justice de Dieu a dit ». Voir le commentaire de H. L. STRACK et P. BILLERBECK, T. II, p. 189.

47. Par ex., P. BENOIT : « Allusion à des visites réitérées à Jérusalem, dont les Synoptiques ne disent rien, mais que rapporte le quatrième évangile » (« Bible de Jérusalem », p. 134).

semble n'avoir encore exercé aucun ministère ; d'après Matthieu, il vient d'arriver à Jérusalem pour la première fois. En admettant même que Jésus ait fait plusieurs visites à Jérusalem, cela suffisait-il pour parler de démarches réitérées pour rassembler les habitants de Jérusalem ? Tout devient clair si le verset se rattache à la citation, et si ces paroles sont celles de la Sagesse de Dieu rappelant ses multiples interventions dans l'histoire du peuple élu ⁴⁸.

Nous pensons donc que Matthieu et Luc ont tous deux conservé des éléments d'une tradition plus ancienne, mais qu'ils y ont aussi, l'un et l'autre, introduit certaines modifications. Luc a gardé l'ancienne introduction : « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu dit : Je leur enverrai... » ; Matthieu a retouché : « C'est pourquoi, voici que moi, je vous envoie... » ; on ne se rend plus compte qu'il y a une citation, et le lien de conséquence, marqué par le *διὰ τοῦτο*, devient incompréhensible. En revanche, Matthieu représente l'ancienne séquence quand il donne l'apostrophe à Jérusalem (v. 37) dans la suite immédiate de la citation : elle en faisait partie ; détachée de ce contexte, l'apostrophe, chez Luc, devient presque incompréhensible ⁴⁹.

Il résulte de tout ceci que Luc, 11, 49 et 13, 34 peuvent et doivent être considérées comme relevant primitivement d'un même contexte, comme faisant partie d'une même citation des paroles de la Sagesse de Dieu. Que ceci soit important pour nous, on s'en rendra compte en lisant ces deux versets :

« Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu dit : Je leur enverrai (*ἀποστελῶ*) des prophètes et des apôtres (*ἀποστόλους*), et ils en tueront et en persécuteront...

« Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et

48. Et qui rappelle d'ailleurs la manière dont il a été répondu à ses interventions, depuis le meurtre d'Abel jusqu'à celui de Zacharie (Mat. 23-35 ; Luc, 11, 51). Zacharie est ce prêtre et prophète dont le meurtre est rapporté dans 2 Chron. 24, 20-22. Le Livre des Chroniques étant le dernier livre du canon juif, le meurtre de Zacharie est tenu pour le dernier crime de l'histoire biblique, comme celui d'Abel est le premier.

49. Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 119-121.

lapides ceux qui te sont envoyés (ἀπεσταλμένους), que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants... ».

Pour la seconde partie de la citation (Luc, 13, 34), Matthieu (23, 37) donne le même texte que Luc : il faut donc considérer qu'il s'agissait, parallèlement, des « prophètes » et des « envoyés » de la Sagesse divine.

Dans la première partie de la citation (Luc, 11, 49 ; Mat. 23, 34), il y a désaccord. Luc parle de « prophètes » et « d'apôtres », tandis que Matthieu énumère : « des prophètes, des sages et des scribes ». Le texte de Matthieu rend évidemment un son très juif. On en conclut généralement qu'il a plus de chances de nous transmettre la teneur primitive de la citation⁵⁰. Quoi qu'il en soit de Matthieu, il est incontestable que le texte de Luc rend un son beaucoup plus chrétien. On imagine facilement le glissement qui a pu le faire passer de ἀποστελῶ et ἀπεσταλμένους à ἀπόστολοι. Dans le vocabulaire de Luc, ce terme « d'apôtres » ne peut que désigner ceux qui portaient ce titre dans l'Eglise primitive⁵¹. Les deux termes « prophètes » et « apôtres » sont complémentaires, comme le sont l'Ancien et le Nouveau Testament. Il est non moins facile de voir que le texte primitif, en parlant des « envoyés » de la Sagesse de Dieu, visait beaucoup moins directement et proprement ceux que Luc et les chrétiens désignent du nom d'apôtres.

50. Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 119, n. 1 ; A. OEPKE, *op. cit.*, p. 163.

51. Cf. A. OEPKE, *loc cit.* — Pour K. H. RENGSTORF (*art. cit.*, p. 428), le mot ἀπόστολος apparaissant ici dans une citation et à côté du προφήται ne peut en tout cas pas (« jedenfalls nicht ») désigner les disciples de Jésus ou les Douze. Mais Rengstorf ne se préoccupe pas de savoir (1) si Luc conserve exactement le texte de la citation, et (2) s'il doit nécessairement entendre le texte qu'il cite au sens qu'il aurait dans une prophétie juive. Or (1) la comparaison avec le texte de Matthieu indique que l'un des deux, et probablement Luc, a modifié le texte cité ; (2) la présence du terme ἀπόστολος n'est guère vraisemblable dans le texte qu'on veut citer, car ce terme n'était pas d'usage habituel dans le judaïsme ; si c'est Luc qui l'introduit, il y a grande chance qu'il le fait en donnant à ce mot le sens qu'il a dans son vocabulaire à lui.

Luc, 11, 49 revêt une importance toute particulière pour l'objet de notre étude du fait qu'il est *le seul* passage évangélique où le mot *apostolos* est placé dans la bouche de Jésus. Et pourtant, nous croyons l'avoir suffisamment montré, le texte ne nous permet pas de conclure que Jésus a effectivement prononcé ce mot ; même à supposer que Jésus l'ait réellement prononcé, il serait difficile d'y voir une désignation des apôtres. Le témoignage de Matthieu, et le fait que nous avons affaire à une citation ne nous permettent pas de chercher dans Luc, 11, 49 un indice que Jésus aurait donné aux Douze le nom d'apôtres.

Luc, 9, 10.

Nous rejoignons à présent les contextes que nous avons rencontrés en étudiant Marc et Matthieu. Au ch. 9, Luc raconte la mission de Galilée. Ayant anticipé la visite à Nazareth pour en faire l'exorde du ministère public (Luc, 4, 16-30 = Marc, 6, 1-6), Luc passe immédiatement à l'envoi des Douze. Marc avait écrit : « Et il appelle les Douze, et il se met à les envoyer deux par deux, et il leur donnait pouvoir sur les esprits impurs » (6, 7). Luc laisse l'envoi deux par deux pour la mission des soixante-douze (10, 1). Pour les Douze il écrit : « Ayant appelé à lui les Douze, il leur donna puissance et pouvoir sur tous les démons, et de guérir les maladies. Et il les envoya (ἀπέστειλεν) proclamer le Royaume de Dieu et guérir » (9, 1-2). Suivent les recommandations aux missionnaires (Luc, 9, 3-5 = Marc, 6, 8-11), puis le départ de ces derniers et un bref aperçu sur leur activité (Luc, v. 6 = Marc, v. 12-13). Après les perplexités d'Hérode (Luc, v. 7-9 = Marc, v. 14-16), Luc omet le récit de la mort de Jean-Baptiste, suivant son habitude d'éviter autant que possible les scènes pénibles (Marc, v. 17-29). Les deux évangélistes se retrouvent pour le retour des missionnaires : « Et les apôtres se rassemblent autour de Jésus et se mettent à lui rapporter tout ce qu'ils ont fait et tout ce qu'ils ont enseigné » (Marc, 6, 30), « Et les apôtres, étant revenus, racontèrent à Jésus tout ce qu'ils avaient fait » (Luc, 9, 10). Sur ce verset, deux remarques sont à faire :

(1) On ne peut guère douter que la rédaction de Luc dépende de celle de Marc. Luc améliore. Au lieu de juxtaposer les deux propositions, il subordonne l'une à l'autre. Il supprime l'inutile « tout ce qu'ils ont enseigné », ayant eu soin, au moment de l'envoi en mission, de spécifier que Jésus les envoyait « proclamer le Royaume de Dieu » (v. 2) ; ils n'ont d'ailleurs pu enseigner que ce que Jésus leur avait dit. Au lieu de « se rassembler autour de Jésus », description de mouvement comme Marc en compte tant (cf. 2, 2 ; 4, 1 ; 5, 21 ; 7, 1), Luc préfère employer son verbe *ὑποστρέφω*, qu'on ne trouve pas chez les autres évangélistes, et qui revient chez lui 21 fois dans l'évangile, 11 fois dans les Actes. Quant à l'expression *οἱ ἀπόστολοι* ne trouvant rien à y redire, Luc l'a tout simplement retranscrite.

(2) Il reste à se demander quel sens Luc a pu donner à ce mot en le reprenant ? Dans Marc, nous l'avons vu, le mot peut s'entendre dans son sens étymologique, et en rapport étroit avec « l'envoi » de 6, 7 ; il veut alors simplement dire « les envoyés ». Le contexte de Luc est identique. Lui aussi a dit (v. 2) que Jésus a « envoyé » les Douze ; plus tard, il rappellera cet « envoi » dans le Discours après la Cène : « Quand je vous ai envoyés *ἀπέστειλα* sans bourse, ni besace, ni chaussures... » (22, 35). Il emploiera d'ailleurs le même verbe pour la mission des soixante-douze (10, 1). Mais on ne peut isoler cet épisode du reste de l'évangile, pas plus que l'emploi du mot *apostolos* des autres emplois du même mot dans l'évangile et dans les Actes. La signification que Luc lui donne ailleurs est trop précise pour qu'on puisse penser qu'il l'a employé ici dans un sens plus vague, moins déterminé. C'est donc en raison du vocabulaire habituel de Luc que nous devons voir dans l'expression *οἱ ἀπόστολοι*, non pas simplement une désignation qui convenait aux Douze au moment précis de leur mission galiléenne, mais un titre qui leur appartient en propre et qui définit leur prérogative aux yeux des croyants⁵².

52. Nous sommes toujours en opposition avec K. H. RENGSTORF (*art. cit.*, p. 428). D'après lui, il suffirait de constater

Mais, ceci dît, il est clair que le témoignage de Luc dans ce texte n'ajoute absolument rien au témoignage de Marc pour l'origine du mot *apostoloi* comme désignation des Douze. Le texte ne dit pas et ne suppose nullement que cette désignation ait été effectivement utilisée lors de la mission de Galilée ou qu'elle remonte à Jésus.

Luc, 6, 13.

Cette fois, nous touchons au but. On se sera peut-être demandé pourquoi tant ergoter sur des textes obscurs, alors qu'en voici un explicite à souhait, qui, au sentiment du P. Medebielle, tranche enfin la question et la tranche sans réplique. Car l'affirmation de saint Luc est formelle : « Jésus lui-même a donné aux Douze le nom d'apôtres, et cela quand il les appela pour la première fois auprès de lui »⁵³.

1° *Composition littéraire du passage.* Commençons par relire la phrase de Luc : « ...et lorsque le jour fut venu, il appela ses disciples, et, en ayant choisi douze parmi eux — auxquels aussi il donna le nom d'apôtres — Simon, auquel aussi il donna le nom de Pierre, et André, son frère., et étant descendu avec eux, il se tint en un lieu uni... ». Nous pouvons nous contenter de ces quelques éléments d'une phrase qui s'étale sur une vingtaine de lignes. On nous avait dit que Luc savait écrire... *Quandoque bonus dormitat Homerus*. Notre passage est sans doute un des plus mal construits de son ouvrage. Que lui est-il donc arrivé ?

Il n'est pas difficile de s'en rendre compte. La phrase comporte deux verbes principaux : Jésus, dans la montagne, appelle ses disciples, puis il se tient dans la plaine, où la foule accourt autour de lui. Entre les deux verbes

que l'emploi de ἀπόστολος dans Luc, 9, 10 est exactement parallèle à celui de Marc, 6, 30 pour en conclure que le terme doit s'entendre dans un cas comme dans l'autre au sens général « d'envoyé ». Comme si un auteur, s'inspirant d'un texte, devait nécessairement en adopter exactement le sens. Et comme s'il ne fallait pas tenir compte du contexte particulier de chaque auteur.

53. A. MEDEBIELLE, *art. cit.*, col. 545.

principaux, deux propositions participiales, qui font transition : Jésus ne se tient dans la plaine qu'après avoir choisi douze de ses disciples et être redescendu de la montagne. Mais la mention du choix des douze disciples, et c'est par là que les choses se compliquent, devient un prétexte pour insérer la liste de leurs noms. Qui plus est, cette liste qui surcharge manifestement sa phrase, Luc la fait encore précéder d'une explication incidente : les douze que Jésus choisit, ce sont ceux-là précisément auxquels il donna le nom d'apôtres. Cette explication forme manifestement parenthèse. Il faut en dire autant de la parenthèse qui suit le nom de Simon, et noter la gaucherie de ces deux parenthèses successives, vraiment trop semblables l'une à l'autre : « Il en choisit douze (auxquels aussi il donna le nom d'apôtres) : Simon (auquel aussi il donna le nom de Pierre), et André... ». Non, ce n'est pas comme cela que Luc a l'habitude d'écrire. Sa maladresse doit avoir une explication ; cherchons-là dans l'état de la documentation qui a servi de base à la composition du texte.

Par bonheur, nous possédons cette documentation : Luc s'inspire ici du récit de l'institution des Douze tel que nous le lisons chez Marc (3, 13 ss.). Nous avons donc à confronter les deux textes. Commençons par relire le texte de Marc, qui nous a déjà occupés :

« (13) Et il monte sur la montagne, et il appelle ceux qu'il veut, et ils vinrent à lui. (14) Et il les fit Douze, afin qu'ils soient avec lui, et afin qu'il les envoie prêcher (15) et avoir pouvoir pour expulser les démons. (16) Et il les fit Douze, et il imposa à Simon le nom de Pierre. (17) et Jacques fils de Zébédée et Jean son frère, et il leur imposa le nom de Boanergès... ».

Le premier renseignement : « Et il monte sur la montagne », est amplifié par Luc. Qu'est-ce que Jésus irait faire dans la montagne si ce n'est prier, si ce n'est passer la nuit en prières⁵⁴ ? D'où la rédaction, spécifiquement lucanienne : « Il arriva en ces jours-là qu'il s'en

54. Cf. J. DUPONT, *Le Béatitudes : le problème littéraire, le message doctrinal*, Bruges et Louvain, 1954, p. 29, 48 et 111.

alla dans la montagne pour prier, et il passait toute la nuit à prier Dieu ». (Luc, 6, 12). Cette prière s'étant faite la nuit, Luc croit bon de préciser que l'élection des Douze eut lieu le jour revenu : « Et lorsque le jour fut arrivé... » (v. 13).

Marc poursuit : « et il appelle ceux qu'il veut ». Plus exactement, car Marc insiste, en ajoutant le pronom, sur la liberté souveraine du choix : « et il appelle ceux qu'il veut lui », « ceux qu'il veut lui-même ». Luc le comprend fort bien, tout en trouvant la formule un peu gauche. Il croit mieux faire en employant un verbe plus approprié : « et il en *choisit* ⁵⁵ douze parmi eux ». « Douze », car Marc continuait : « et ils vinrent à lui. Et il (les) fit douze ». Luc a naturellement laissé tomber : « et ils vinrent à lui » ; ces notations de mouvement lui semblent oiseuses, et il a l'habitude de les omettre. Il omet également la première proposition finale, jugée sans doute ne pas avoir grand intérêt : « afin qu'ils soient avec lui » ; l'idée de choix, d'élection, le marquait suffisamment.

A la suite dans Marc : « et afin qu'il les envoie ἀποστέλλη prêcher et avoir pouvoir pour expulser les démons. Et il les fit Douze. Et il imposa comme nom... ». Tout cela était bien lourd ! Luc écrit beaucoup plus simplement : « ceux-là auxquels il donna le nom d'apôtres ». De toute évidence, les données de base sont celles de Marc ⁵⁶. Marc insistait sur les *noms* imposés par Jésus à certains des Douze : Luc reprend l'idée, mais en l'appliquant globalement au groupe tout entier. Marc parlait de « l'envoi » des Douze ἀποστέλλειν en détaillant l'objet de leur mission : prêcher, expulser les démons. Tout cela pouvait se résumer d'un mot, suffisamment parlant pour les chrétiens qui liraient l'évangile ; ce mot, Marc lui-même le suggérait d'ailleurs par le verbe ἀποστέλλειν les Douze ont été faits ἀπόστολοι. Ἀπόστολοι est le *nom* qui leur convient, et Jésus le leur a donné en faisant d'eux ses « envoyés ». Inutile de parler ici de la mission de Galilée. Mais il n'était pas superflu de signaler que les douze élus étaient précisément les apôtres.

55. Le même verbe est repris pour parler de « l'élection » des apôtres dans Act. 1, 2.

56. Cf. H. MOSBECH, *art. cit.*, p. 184.

Vient ensuite la liste des Douze. Marc a eu l'idée originale de mettre en avant ceux des Douze auxquels Jésus avait imposé un nom particulier. Cette singularité se retrouve en partie chez Luc. Il commence sa liste par « Simon, auquel (Jésus) donna le nom de Pierre » (v. 14). « Personne ne soutiendra qu'il doit à une autre source que Marc l'idée de l'imposition des noms »⁵⁷. On ne le soutiendra pas pour le nom de Pierre, et on ne doit pas davantage le soutenir pour le nom d'apôtres imposé à tout le groupe.

2° *Le nom d'apôtres*. Après toutes ces explications sur la composition littéraire du morceau, nous pouvons enfin chercher utilement à préciser la portée du renseignement de Luc : Jésus a donné aux Douze le nom d'apôtres. Notre présupposé est celui-ci : toute affirmation du texte sacré doit se prendre, non dans sa pure matérialité, mais dans le sens précis que l'auteur sacré a eu l'intention de lui donner. Il importe souverainement de se rendre compte de la mesure de l'affirmation et du point exact sur lequel elle porte. L'utilité et la nécessité de la critique littéraire résident justement en ce qu'elle est pour nous le moyen d'arriver à préciser l'intention de l'écrivain⁵⁸.

Dans le cas présent, la question se pose pratiquement comme ceci : étant donné que Luc est occupé à nous transmettre des renseignements qu'il trouve et que nous pouvons trouver comme lui dans l'évangile de Marc, les divergences des deux récits témoignent-elles, chez lui, d'une intention de nous apprendre quelque chose de nouveau, un élément qui ne se trouvait pas dans Marc ? Voilà quel est exactement le problème.

(1) Première remarque à faire à ce sujet : en refon-

57. L. CERFAUX, *La mission de Galilée...*, p. 458.

58. Ces principes de toute saine méthode dans l'interprétation des textes, — principes élémentaires, ce qui ne veut pas dire universellement appliqués, ni toujours faciles à mettre en pratique, — ont été fortement développés dans l'encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu* (cf. *Enchiridion Biblicum*, 2^e éd., Naples et Rome, 1954, n^{os} 556-560).

dant le texte de Marc, Luc a le souci de redire mieux que Marc ce que Marc a déjà dit. Ce souci d'ordre littéraire est manifeste. Marc, 3, 14-16 offrait une lourde suite de propositions, résultat de l'amalgame de deux éléments traditionnels différents : Marc surcharge son récit de l'institution du collège apostolique d'une donnée qui sera reprise plus loin, et en meilleure place, pour la mission de Galilée (6, 7). Luc n'a pas pu ni voulu reproduire un texte aussi mal venu. Il a donc abrégé, résumé, condensé. Parler ici d'une mission que Jésus ne confierait aux Douze que plus tard était tout à fait inutile. Des deux lignes consacrées par Marc à cette mission (*apostellein*), Luc, d'un mot, fait un raccourci : les Douze, c'est-à-dire les *apostoloi*. Il fallait intégrer cela dans le contexte ; la création du collège des Douze, étant attribuée à Jésus, c'est à lui également qu'on attribue leur nom d'apôtres.

(2) On ne peut évidemment pas se contenter de cette première remarque. Il est indubitable que les préoccupations de Luc sont d'abord littéraires, mais ce souci littéraire n'implique pas nécessairement toute absence de pensée personnelle ! La critique de provenance peut être un moyen de chercher à connaître la pensée d'un auteur, mais il faut s'interdire de raisonner comme si l'intention de l'auteur devait nécessairement s'identifier à celle de son modèle⁵⁹. Ces réflexions nous invitent à serrer la question de plus près. Deux observations vont nous y aider, la première assez négative, la seconde plus positive.

Ce n'est pas, disions-nous, parce que Luc prend pour base le texte de Marc et entend lui donner une meilleure

59. Cette erreur de méthode est précisément celle que nous reprochons à Rengstorff dans son interprétation des textes de Luc qui intéressent notre sujet. Pour Luc, 6, 13 encore, il croit pouvoir l'expliquer en y voyant une allusion à la mission de Galilée, le terme *ἀπόστολοι* étant employé à cet endroit non seulement par Luc (9, 10) mais également par Marc (6, 30), qui lui donne, pense l'auteur, son sens étymologique. Donc le mot a ce même sens étymologique non seulement dans Luc, 9 10, mais également dans Luc, 6, 13 (cf. *art. cit.*, p. 427-429). Rengstorff est arrivé à la certitude que Jésus a donné aux Douze le nom d'apôtres, mais on voit, par quelle voie contestable il y est parvenu.

présentation littéraire qu'il ne peut pas avoir aussi l'intention d'y ajouter quelque chose. Mais s'il a vraiment cette intention, il serait normal qu'elle se manifeste de quelque manière. Disons-le tout de suite : une simple remarque incidente, pure parenthèse dans le texte, serait un moyen bien faible pour marquer l'intention d'apporter un renseignement nouveau de quelque importance. Passe encore si cette parenthèse ajoutait un élément qui ne se trouve en aucune manière dans le texte de départ. Ce n'est pas le cas, ici, puisque la parenthèse en cause se présente comme un raccourci du texte de Marc⁶⁰. Il y a plus que dans Marc, sans doute, puisque Luc écrit que Jésus a donné aux Douze le nom d'apôtres ; mais la question est de savoir s'il y a vraiment là autre chose qu'un raccourci, pour dire que Jésus a institué les Douze en vue de les *envoyer* prêcher, avec pouvoir d'expulser les démons. Le raccourci, tel que nous le voyons, ne paraît pas devoir dépasser les limites de ce qu'on peut attendre de la liberté de composition d'un saint Luc. C'est bien Jésus qui a institué les Douze, qui les a envoyés, qui leur a donné ~~leurs~~ pouvoirs, bref qui a fait d'eux des apôtres : va-t-on chicaner Luc sur le fait que ce ne serait pas Jésus qui leur aurait donné leur nom d'apôtres ? Luc n'en est pas à ces minuties !

Tout en admettant parfaitement que Luc aurait pu nous fournir une indication sur l'origine du nom des apôtres, nous sommes amenés à constater que, s'il a eu cette intention, il l'a bien mal manifestée, et on est en

60. « In the narrative of the election of the apostles Lk. 6, 13 we read : οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, and quite superficially it might seem as if we here have got not the genesis of the institution only, but also the origin of the name ἀπόστολος. If we compare Lk. 6, 13 with its parallel in Mk. 3, 14 sq. it is evident that the words : « to whom he gave the name of apostles » only are meant as a *short reproduction* of : « that he might despatch them to preach, with the power of casting out daemons » by Mark ; consequently the third evangelist, according to later usage, inserts the vocable : ἀπόστολος » (H. MOSBECH, *art. cit.*, p. 184. L'italique est de nous).

droit de se demander si c'était bien là son but en ajoutant sa parenthèse.

(3) L'intention de cette parenthèse, croyons-nous, doit être cherchée dans une toute autre direction. Parlant des douze disciples choisis par Jésus, Luc ajoute : ces douze élus sont précisément ceux auxquels Jésus a donné le nom d'apôtres. S'il interrompt un instant son récit, c'est pour s'adresser au lecteur. Le lecteur s'intéressera à cette dénomination ; il connaît les apôtres et il sait que Jésus en a créé douze. Ce point ne demande aucune explication. Le nom d'apôtres sert simplement de point de repère pour préciser l'identité des douze élus. Le texte ne dit pas que Jésus donna aux Douze le nom d'apôtres au moment de leur élection ; la construction suggère plutôt le contraire : οὗς καί, « ceux-là précisément... » qu'on sait par ailleurs avoir été appelés apôtres par Jésus⁶¹.

On peut même ajouter que la remarque est trop indéterminée pour évoquer une circonstance précise où Jésus aurait donné aux Douze le nom d'apôtres. Se laissant guider par Marc, les auteurs ont été tentés de trouver dans notre texte une anticipation sur un fait qui n'a dû se vérifier qu'au moment de la mission de Galilée⁶². Il est vrai, nous l'avons reconnu, qu'en Marc, 6, 30, le mot ἀπόστολοι pourrait s'entendre dans son sens étymologique : les « envoyés » auxquels Jésus venait de confier une mission d'évangélisation. Mais ce sens étymologique devient bien

61. Même chose pour le nom de Pierre donné à Simon : Luc ne veut pas dire qu'il a reçu ce nom au moment de l'institution du collège des Douzes ; il suggère plutôt qu'il l'a reçu à un autre moment.

62. « Dans Mc. les Douze ne sont nommés *apôtres* que lorsqu'ils en ont rempli l'office (VI, 30, car III, 14 est plus que douteux), ce qui es très bien vu. C'est sans doute seulement alors que Jésus leur aura donné ce nom, et Luc aura anticipé cette fois encore, de même qu'il a déjà anticipé en disant Simon-Pierre (V, 8) » (M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris 1921, p. 180-181). K. H. RENGSTORF (*art. cit.*, p. 428) et, à sa suite, E. LOHSE (*art. cit.*, p. 262) croient ainsi pouvoir expliquer le sens du mot *apostolos* dans Luc, 6, 13 en fonction de la mission de Galilée rapportée par Marc, 6 (cf. Luc, 9).

invraisemblable chez Luc. Nous avons suffisamment vu qu'il prend le mot dans son sens chrétien le plus précis. Rien, dans notre passage, ne permet de supposer qu'il l'emploie d'une manière différente, par simple référence au récit de la mission de Galilée qui viendra plus tard ⁶³.

Prenant donc vraisemblablement le nom d'apôtres dans le sens qu'il a pour ses lecteurs chrétiens, c'est bien à ceux-ci que Luc s'adresse. Il n'a certainement pas l'intention de leur apprendre à quel moment les Douze ont reçu ce nom. Vaut-il du moins les renseigner sur le fait que c'est Jésus lui-même qui le leur a donné ? S'il l'a voulu, ce ne peut être que d'une manière tout à fait incidente, car son intention paraît être d'aider ses lecteurs à identifier les douze disciples choisis : ces douze, ce sont précisément les apôtres, ceux-ci étant censés connus par ailleurs.

Que Jésus leur ait donné le nom d'apôtres, surtout dans l'acception précise que supposent le vocabulaire de Luc et celui de ses lecteurs, tous les témoignages évangéliques étudiés jusqu'ici nous permettraient d'en douter sérieusement. — Mais Luc le dit ! — Il le dit, nous semble-t-il, de telle manière que le point précis de son affirmation porte ailleurs. Ce qui compte, c'est l'identité des douze disciples choisis par Jésus dès le début de son ministère et des apôtres que l'Eglise considère comme les garants de sa foi. Le reste n'est que manière de dire, raccourci plus ou moins approximatif ; le genre d'histoire évangélique adopté par Luc ne l'obligeait pas à une minutieuse exactitude de détails ⁶⁴.

63. οἱς καί ne peut pas se prendre comme un renvoi à une circonstance postérieure (PLUMMER) : comment lui donnerait-on une valeur aussi précise ? Il faudrait également accorder la même valeur au δὲ καί qui introduit la parenthèse sur le nom de Pierre ; or Luc ne dit rien de la circonstance dans laquelle Simon reçut ce nom.

64. Luc est souvent bien moins scrupuleux que ses interprètes. Un exemple particulièrement frappant est celui du message pascal confié par l'ange (Luc : les deux anges) aux saintes femmes. Chez Marc et Matthieu : Allez dire à ses disciples ; « Il vous précède en Galilée » (Marc, 14, 7 ; Mat. 28, 7). Fort.

Il nous semble donc qu'à presser les termes de notre verset 13, on leur ferait dire plus que Luc lui-même n'en a voulu dire. Et on donnerait le change sur son intention véritable, qui ne semble pas être de renseigner son lecteur sur l'origine du terme *apostolos*, mais de lui indiquer que les disciples dont il s'agit sont les apôtres : un chrétien n'a pas à apprendre quels sont ceux que ce terme désigne.

Conclusions.

Notre étude a peut-être été trop minutieuse et trop longue. Mais le respect que nous vouons à l'Evangile nous oblige à l'examiner avec tout le soin possible en nous défiant des interprétations hâtives. Au terme de notre enquête, nous pouvons formuler en quelques propositions notre réponse à la question que Mgr Khouri-Sarkis nous a posée : Jésus a-t-il donné aux Douze le nom d'apôtres ?

(1) Premier point, auquel nous ne nous sommes pas attardés mais qui est important : il faut considérer comme étant hors de doute le fait que Jésus a constitué le collège des Douze.

(2) Il est certain également que, lors de la première

bien, mais Luc n'entend pas parler de ce retour en Galilée ; pour lui, tout doit se passer à Jérusalem, point d'arrivée de l'Evangile et point de départ de l'Eglise. Mais les anges ont parlé de la Galilée ; il faut donc maintenir la Galilée. Luc écrit donc : « Souvenez-vous de ce qu'il disait, étant encore en Galilée » (24, 6). Luc a mis une conscience scrupuleuse à conserver les mots ; mais comme il a tout de même certaines idées personnelles, il leur a fait dire tout autre chose. On reconnaît la Galilée, on reconnaît le verbe « dire », on reconnaît même la nuance du verbe « précéder ». Mais au lieu de : Dites, il vous précède en Galilée, on a : Il vous disait précédemment en Galilée. — On reconnaîtra que le cas de 6, 13 est bien bénin à côté de celui de 24, 6. Car enfin, Jésus a institué les Douze, il les a « envoyés », il leur a donné leurs pouvoirs, il a fait d'eux ce que nous appelons des apôtres : bref, il leur a donné leur nom d'apôtres !

phase de son ministère en Galilée, Jésus a « envoyé » les Douze en tournée de prédication.

(3) Il est possible, et même vraisemblable, qu'à cette occasion les Douze ont été considérés comme les *chelihin*, les « envoyés » de Jésus. Jésus lui-même a pu les désigner de ce nom. Mais rien dans l'Evangile ne permet d'affirmer qu'il l'a réellement fait.

(4) A supposer que la qualité de *chelihin* ait été reconnue aux Douze lors de la mission de Galilée, l'expression ne saurait avoir le sens précis que le titre d'Apôtres comporte dans le langage chrétien.

(5) Si on ne force par leur portée réelle, les textes évangéliques ne permettent pas d'affirmer ni même de supposer que Jésus, dès sa vie terrestre, a donné aux Douze ce titre d'Apôtres comme une désignation qui leur serait propre.

(6) L'usage de l'Eglise primitive, où le titre d'apôtres n'est pas réservé exclusivement aux Douze et où il comporte une relation essentielle avec la Résurrection de Jésus, dissuade de chercher l'origine immédiate de ce titre dans la période évangélique.

Dom Jacques DUPONT, O.S.B.

Abbaye de Saint-André.

LE « PROPRE » DE LA MESSE SYRIENNE

Certains auteurs, établissant un parallèle entre les liturgies orientales et occidentales, n'ont pas hésité à parler de la pauvreté des premières, quand on les compare à la liturgie latine. La richesse de la liturgie latine réside en ce que celle-ci possède un « propre » pour chaque jour de l'année, *propre* qui, à leur avis, ferait totalement défaut dans les messes orientales. Les prières de la messe latine varient d'un jour à l'autre, celles des liturgies orientales ne changeraient jamais d'un bout à l'autre de l'année.

Les quelques traductions de liturgies orientales mises à la disposition du public semblent leur donner raison : les prières qu'on y trouve sont, à quelques légères exceptions près, invariables.

Les manuscrits eux-mêmes, ces manuscrits que les liturgistes étudient avec tant de soin et scrutent avec attention, semblent également leur donner raison : la teneur des différentes anaphores ne varie guère.

Nous n'avons nullement l'intention de discuter ici le postulat selon lequel la variabilité des prières constituerait une richesse, et l'invariabilité, par contre, une pauvreté. La question qui nous intéresse est celle-ci : le *propre* manque-t-il totalement dans les messes orientales, ainsi que certains le prétendent ? Puisque *L'Orient Syrien* se limite à l'étude des Eglises de langue syriaque, à l'exclusion de toutes autres, nous limiterons donc cette étude au *propre* des Eglises syriennes, et notamment à celui du rite syrien d'Antioche, ou syrien occidental.

Tout d'abord, en quoi consiste le *propre* ?

Le *propre* est constitué, dans la messe latine (les Orientaux ne connaissant pas ce terme), par les prières que dit le célébrant à l'autel et qui varient suivant les dimanches et les fêtes. Ce sont les prières *propres* à chacun des jours

de l'année, le canon étant invariable, donc commun à toutes les célébrations liturgiques¹.

Les éléments du propre latin sont les suivants : 1) l'Introït, 2) l'Oraison, autrefois appelée Collecte, 3) l'Épître, 4) le Graduel ou le Trait, 5) l'Évangile, 6) l'Offertoire, 7) la Secrète, 8) la Communion, 9) la Postcommunion : neuf pièces donc qui varient d'un jour à l'autre et auxquelles il convient d'ajouter une dixième : la prière eucharistique, que le Missel Romain appelle la « Préface ».

Toutes ces prières, répétons-le, se trouvent aujourd'hui dans le Missel Romain et constituent le *propre du jour*. Elles doivent être récitées par le célébrant à l'autel.

En a-t-il toujours été ainsi? Ces dix prières ont-elles toujours été des prières sacerdotales? Il convient en effet de ne pas limiter son étude à l'usage actuel de l'Eglise latine, de ne pas s'arrêter uniquement à la manière dont est célébrée *aujourd'hui* la messe romaine, mais de revenir aux siècles qui ont précédé le Concile de Trente, quand la messe privée était plutôt rare et, en tout cas, ne constituait pas la norme de la célébration.

Or, jusqu'au dixième siècle au moins, quatre livres différents étaient requis pour la célébration normale de la Messe :

1° *le Sacramentaire* : il comprenait (a) l'Ordinaire de la Messe, (b) les Oraisons, Préfaces et autres parties variables récitées ou chantées par l'officiant à tous les jours de fête ou de station..., (c) les prières d'ordination, de dédicace, etc.² ;

2° Tout ce qui était *le chant*, c'est-à-dire la partie du chœur, était contenu dans un livre à part appelé « Graduel » ou encore « antiphonaire ». C'est dans ce Graduel que se trouvaient les chants de l'Introït, du Graduel ou du Trait, de l'Offertoire et de la Communion ;

1. Il ne sera pas question dans cet article, des légères variantes qu'on rencontre dans le Canon romain, au *Communicantes* des grandes fêtes dominicales : Noël, Epiphanie, Pâques, Ascension et Pentecôte ; ni de la mention des baptisés que l'on trouve dans le *Hanc Igitur* de Pâques et de la Pentecôte. Ces variantes ne font pas partie, à vrai dire, du *propre* de la messe.

2. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris 1941, p. 9.

3° *L'Epistolier*, appelé autrefois *Apostolus*, contenait les péricopes scripturaires des messes des jours de fête ou de station, à l'exception des péricopes évangéliques ;

4° *L'Evangélaire*, enfin, contenait les leçons scripturaires tirées des quatre Evangiles.

Les dix éléments variables de la Messe étaient donc disséminés dans quatre livres différents : la Collecte, la Secrète, la Post-communion et la Préface, dans le Sacramentaire ; l'Introït, le Graduel, l'Offertoire et la Communion, dans l'Antiphonaire ; l'Epître, dans l'Epistolier ; et enfin la péricope évangélique, dans l'Evangélaire.

Celui qui, aujourd'hui, voudrait étudier la messe latine, n'ayant entre les mains que le seul Sacramentaire, ne pourrait avoir qu'une idée très imparfaite de la célébration de la liturgie avant le dixième siècle.

Lorsque l'usage des messes privées, dites messes basses, se fût répandu, messes auxquelles ni diacre ni chœur ne participaient, on fut amené, vers le dixième siècle, à grouper dans un même livre les contenus du Sacramentaire, de l'Antiphonaire, de l'Epistolier et de l'Evangélaire. Cette compilation reçut le nom de « Missale Plenum ». Le Missel pleinier ne reçut sa consécration définitive, devenant obligatoire dans l'Eglise latine, qu'en 1540.

L'Eglise syrienne, elle, n'a pas songé à faire cette compilation. Les messes privées sont inconnues des orthodoxes ; les catholiques les ont adoptées par imitation des usages latins. C'est donc la messe chorale qui reste la célébration normale et, pour cette célébration, les Syriens utilisent :

1. *Le Livre du Rit de l'Oblation*, qu'on nomme plus communément *Ktobo d'Annaphouras* (= livre des Anaphores). Tel le Sacramentaire romain, il contient uniquement les prières récitées ou chantées par le prêtre pendant la Messe, y compris le Sedro de l'Introït ; celui-ci ne correspond en rien à l'Introït des Latins, comme on le verra plus loin ;

2. *Le diaconal* : il renferme les injonctions, les admonitions faites par le diacre au cours de la Messe, les litanies catholiques qu'il récite pendant la *fraction* et les répons des fidèles qui, comme on le sait, prennent une part très active à la célébration liturgique. Les dernières éditions du diaconal renferment un certain nombre de chants du

« propre » de la Messe, qui se trouvaient autrefois dans un livre spécial appelé *Bêt gâzo* ; ces chants seront étudiés plus loin ;

3. *Le ʿAtiqto* (= l'Ancien) : il renferme les livres de l'Ancien Testament. On sait que l'Eglise syrienne est la seule, avec l'Eglise chaldéenne et l'Eglise arménienne, à avoir conservé la lecture des péricopes de l'Ancien Testament au cours de la messe. Les six péricopes scripturaires qui y sont lues sont divisées généralement comme suit : trois de l'Ancien Testament, une des Actes ou des Epîtres catholiques, une des Epîtres pauliniennes, et une de l'Evangile ;

4. *L'Epistolier*, appelé par les syriens šliho (= l'Apôtre) : il contient les péricopes scripturaires tirées des seules Epîtres pauliniennes. Il se divise en trois parties : a) les Epîtres des dimanches et des fêtes mobiles ; b) celles des fêtes fixes, partie qui correspond un peu au Sanctoral romain ; c) quatre ou cinq péricopes pour chacun des jours de la semaine, péricopes qui seront lues les jours où l'Eglise syrienne ne célèbre la fête d'aucun saint, ce qui arrive environ huit ou neuf jours par mois ;

5. *L'Evangéliste* : il contient les péricopes tirées des quatre Evangiles ; il comporte les mêmes divisions que l'Epistolier ;

6. Enfin, quoiqu'ils ne soient pas des livres propres à la messe, nous citerons les sept grands volumes de l'Office divin, appelés *Fanqît*. On sait que l'Office divin syrien n'est pas formé en majeure partie de psaumes, mais de compositions poétiques diverses³. Chaque dimanche, chaque fête possède son Office propre, totalement différent, à quelques psaumes près, des autres offices de l'année. Ce recueil de chants est d'une richesse incomparable ; le chœur y puise souvent les hymnes appropriées à la fête célébrée et les chante à certains moments déterminés, notamment pendant la Fraction.

De ce qui précède, on comprend l'erreur de certains liturgistes qui, n'ayant en sous la main que le livre du *Rit de l'Oblation*, dont les prières — à l'exception des *Sedré* — sont invariables, en ont déduit trop hâtivement

3. Cf. A. RAES, s. j. in *l'Orient Syrien*, I, fasc. 1, pp. 66-76.

que les rites orientaux n'avaient pas de *propre*. L'Eglise syrienne occidentale, pour sa part, possède un *propre* très développé. Toutefois :

1° la plupart de ses éléments sont chantés par le chœur, au lieu d'être récités par le prêtre ;

2° une grande liberté est laissée au maître du chœur dans le choix des compositions poétiques qu'il fait exécuter. Aucune règle rigide ne préside à sa sélection.

*
**

Examinons à présent le *propre* de la Messe syrienne occidentale. Nous avons pensé qu'il serait agréable aux lecteurs de *L'Orient Syrien* que nous ne nous contentions pas de leur présenter la sèche nomenclature des divers éléments qui forment le *propre*, mais d'illustrer chacun de ces éléments en le faisant suivre de la traduction de la pièce liturgique qu'il représente. Nous avons choisi la fête de la Nativité et c'est le propre de ce jour que nous donnons ci-dessous ⁴.

1. *Introït* : Pour accompagner le célébrant pendant sa procession à l'autel, les Latins chantent l'Introït, tiré des Psaumes de David. Les Syriens également ont leurs chants pour accompagner le pontife. Mais, contrairement aux Latins, ces chants ne sont pas tirés des Psaumes ; ce sont en général des hymnes à la louange de l'évêque ou du saint patron du diocèse⁵, du sacerdoce en général ou même parfois de la Sainte Vierge ou des Saints.

4. Toutes ces pièces, à moins d'indication contraire, sont tirées du diaconal édité par S. B. Mgr Rahmani, en 1905, pp. 110-118.

5. Chez les Syriens, chaque diocèse est dédié à un saint patron, qui n'est pas nécessairement celui dont la cathédrale porte le nom. Lors de sa consécration épiscopale, l'évêque-élu reçoit un second prénom, qu'il accolle au sien et ce second prénom est généralement celui du saint patron du diocèse. C'est ainsi que tous les patriarches syriens portent le nom d'Ignace suivi de leur prénom ; les évêques de Damas, celui de Clément ; ceux de Bagdad, Athanase ; ceux d'Alep, Denys, etc. Il en est de même des Syro-Malankars. Mais ceux-ci ont cette particularité de faire suivre leur prénom de celui du saint patron de leur diocèse. Ainsi, alors que l'Archevêque de Bagdad s'intitulera

Voici une de ces hymnes ; elle est composée de cinq strophes, mais le chœur en chante une partie ou le tout selon les besoins :

1. — Voici qu'au Ciel et sur la terre a brillé ta mémoire, ô Mar N... Les anges se réjouissent au Ciel et les hommes sur la terre. Ton Seigneur se complait dans ta lutte, car il te trouve vaillant et t'appelle « ouvrier bon ». Viens, entre et reçois l'héritage du royaume qui ne périt ni ne s'efface.
2. — Le Seigneur se choisit soixante-dix disciples et les envoya par le monde. Il leur donna un commandement nouveau, celui de ne posséder sur terre ni bourse, ni sac, ni bâton, ni argent. Ne mettez pas votre confiance dans ces choses (matérielles), leur dit-il, et ne vous inquiétez pas de votre lendemain.
3. — Les Apôtres du Fils de Dieu et les Disciples de l'Unique prirent la Croix entre leurs mains. Ils labourèrent et travaillèrent cette terre qui avait été privée de la vérité par l'erreur de l'idolâtrie. Ils en extirpèrent le paganisme et y plantèrent la foi ; celle-ci se maintiendra jusqu'à l'éternité.
4. — Viens en paix, pasteur intègre et administrateur sage. Comme Pierre, tu es le fondement de l'Eglise et tu ressembles à Paul en toutes choses. Frère et compagnon des prophètes, tu es également du même ordre que les apôtres ; plein de zèle à l'instar d'Elie et vierge à l'exemple de Jean. Bienheureuse l'église qui t'a reçu.
5. — Mar N..., Père diligent et défenseur de la foi ; architecte qui a mis la dernière main à son œuvre, dont le faite s'est élevé jusqu'au ciel ; arbre dont les branches se sont développées et ont fourni sa demeure à l'Esprit-Saint. Voici que les nations se rassemblent et viennent (honorer) ta mémoire, afin qu'elles soient aidées par tes prières⁶.

Mar Athanasios N..., celui de Tiruvalla dira N... Mar Athanasios. Cette dernière coutume semble plus logique et se comprend mieux.

6. Diaconal Rahmani, pp. 62 et sqq. Cette hymne, qui se chante à Saffro (Prière du Matin) de mercredi, dans l'Office ferial appelé Sch^hhmo, illustre la note précédente. Tantôt le chant s'adresse à l'évêque qui fait son entrée à l'église, tantôt au saint patron du diocèse dont il porte le nom. Ainsi une certaine confusion *volontaire* est créée.

Ou cette autre :

Tu as été choisi dès le sein (de ta mère) comme Jérémie,
et ta beauté n'est pas moindre que celle de Samuel.
Tu es semblable à Paul par ton apostolat,
et à Jean par ta virginité.
Comme les prophètes (qui ont annoncé) les choses
tu es prophète ; [secrètes,
Comme les apôtres qui ont annoncé la bonne nouvelle,
tu es apôtre ;
O notre Père élu, Mar N..., que resplendisse ta sainteté.

2. *Vestition* : On sait que le prêtre syrien ne commence pas la messe revêtu de ses ornements sacerdotaux. Ce n'est qu'après la prière d'introduction (Šlûto dšûrôyo) du second service qu'il se rend au diaconicon, s'il est simple prêtre, pour s'en revêtir. S'il est prélat, il les porte soit à l'autel, soit au trône, selon que la messe est chorale ou pontificale.

Pendant la Vestition, le chœur chante soit les versets de psaumes indiqués dans le Missel⁷, soit une hymne variable à la louange du pontife. En voici une :

Le Seigneur t'a planté arbre délicieux dans son Eglise.
Tu as été élevé au bord des eaux bénies
Que le psalmiste a chantées.
Tes fruits sont pour (donner) la vie,
Tes feuilles pour la guérison.
Sous ton ombre l'Eglise se repose et est en sécurité
L'Esprit Saint se blottit dans tes ramures,
Comme autrefois la colombe dans l'olivier⁸.

3. *Offertoire*. Pendant que le prêtre syrien offre le pain et le vin à Dieu, au cours de l'avant-messe et avant ce qu'on est convenu d'appeler la *messe des Catéchumènes*, le chœur chante le *Qâtisma* (qâṭiṣma), hymne qui rappelle la fête du jour. La plupart de ces *qâtismata* sont l'œuvre du patriarche Sévère d'Antioche. Voici l'Offertoire de Noël :

L'ange a annoncé aux Mages ta naissance, ô Verbe de Dieu. Ils (les Mages) virent en effet la merveille : une lumière plus brillante que le soleil. Ils se concertèrent et dirent : Allons vers Bethléem voir cette Merveille que l'ange nous indique.

Ces hommes sages se chargèrent de présents et s'en

7. Cf. KHOURI-SARKIS, *La Liturgie syrienne : Anaphore des XII Apôtres*, Paris, 1950, pp. 22 et sqq.

8. RAHMANI, *op. cit.* p. 72.

allèrent. Ils entendirent, dans la grotte, les berceuses de la fille de David ; ils (virent) les anges qui montaient et descendaient, et un petit enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche d'animaux.

A cet Enfant, chantons tous et disons : Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre paix et concorde, et une bonne espérance pour l'humanité. Seigneur de toutes choses, gloire à toi.

4. *Qdôm ʿAtiqto* (= Avant l'Ancienne). C'est un verset généralement tiré des Psaumes et chanté par le chœur avant la lecture des péricopes de l'Ancien Testament. Voici le *Qdôm ʿAtiqto* chanté à la messe de la Nativité :

Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils et, moi, je t'ai engendré aujourd'hui. Demande moi, et je te donnerai les nations pour héritage, et tes limites (seront) les confins de la terre. Halléluyah !

5. *Leçons de l'Ancien Testament*. Ainsi qu'il a été dit plus haut, il y a généralement, dans les messes syriennes des dimanches et des fêtes, trois leçons de l'Ancien Testament qui ne sont pas des *lectio continua*. Pour la messe du matin de Noël, le lectionnaire prescrit : Genèse : 17, 1-7 + 49, 8-12 ; Deutér : 18, 15-19 ; Job : 19, 23-27 ; Isaïe : 9, 6-7 et Mîchée : 5, 2-4 9.

6. *Qdôm Šliho* : Entre les leçons de l'Ancien Testament, des Actes ou des Epîtres catholiques d'une part, et les Epîtres pauliniennes d'autre part, le chœur chante une antienne variable, tantôt tirée des psaumes, tantôt d'une composition poétique rappelant l'œuvre de Paul et son évangélisation. L'antienne des jours ordinaires est la suivante :

J'ai entendu le bienheureux apôtre Paul dire : Si quelqu'un vient vous prêcher une doctrine contraire à celle que je vous ai prêchée, qu'il soit excommunié de l'Eglise, fût-il un ange du ciel. Voici que des enseignements divers apparaissent de toutes parts. Bienheureux celui qui a commencé et a fini dans la doctrine de Dieu.

Mais l'antienne du jour de Noël est la suivante :

Viens en paix, bienheureux apôtre, qui as semé la paix dans l'Eglise du Christ. Les prophètes ont été lus et voici qu'est lu l'Apôtre. Les prophètes ont annoncé

9. BENNI, *Synaxaire*, Mossoul, 1876, p. 238.

Sa conception et Sa nativité et voici que le Seigneur vient accomplir leurs prophéties.

7. *Leçon des Epîtres.* Pour Noël : Hébreux, le chapitre 1 tout entier.

8. *Qdôm Ewangelîân* (= Avant l'Evangile), appelé plus communément *Hûlôlo*. Le *Hûlôlo* correspond au Graduel des Latins. Il est composé, en règle générale, d'un verset de psaume, précédé de trois Halléluyah et suivi d'un quatrième. Cependant, aux grandes fêtes dominicales : Nativité, Epiphanie, Dimanche des Rameaux et Pâques, le *Hûlôlo* est remplacé ou suivi d'un chant exécuté avec une solennité inaccoutumée et au sujet duquel on se demande s'il n'est pas un héritage direct de la synagogue. En voici la traduction :

Glorification, honneur, exaltation, nous les offrons à celui qui est puissant, à celui qui est beau, à celui qui est glorieux, pour la libération et la victoire de son peuple Israël. Pendant que Marie chante Yâh Adonâi (Yâh Moryo) aux accords des tambours et des sistres, Exaltez, exaltez, exaltez-le, Chantez, chantez, chantez-le, Glorifiez, glorifiez, glorifiez-le, (ce) El Shaddaï (Il Tâqifo = le Dieu Fort) qui vient de naître. Car il est glorieux.

9. *Leçon de l'Evangile.*

10. *Botâr Ewangelîân* (= après l'Evangile). Entre la fin de la péricope évangélique et le sédro de l'Introït, entre la messe des catéchumènes et celle des fidèles, le chœur exécute un chant qui, tout en rappelant la fête du jour, prépare les fidèles au sacrifice eucharistique qui va suivre. Le chant exécuté le jour de Noël et à certains dimanches de l'année est le suivant :

Je suis le Pain de Vie, dit le Seigneur. Je suis descendu de la Hauteur jusqu'à la Profondeur¹⁰ comme aliment pour le monde. Le Père, Verbe sans chair, m'a envoyé ; comme un cultivateur, Gabriel m'a semé ; le sein de Marie, terre fertile, m'a reçu ; et voici que les prêtres me portent en procession sur les autels, Halléluyah, pour le pardon des péchés.

10. Les Syriens affectionnent remplacer les noms concrets par des mots abstraits. Ici, la Hauteur signifie le ciel et la Profondeur, la terre.

Gloire au Père... D'éternité et jusqu'à l'éternité...

Voici que sur le char spirituel de feu et d'esprit est porté en procession le corps que Notre Seigneur prit de nous. Des chérubins innombrables le bénissent ; les séraphins le louent avec leurs ailes ; ils lui chantent : Saint, Saint, Saint le Seigneur ; les cieux sont pleins de toi et la terre de ta gloire, Halléluyah ! Sois béni jusqu'à l'éternité.

Vous qui vous préparez à recevoir le corps et le sang de celui qui s'est incarné pour nous, le Verbe de Dieu, chassez de votre esprit toute pensée étrangère. Ouvrez les portes de votre entendement aux choses spirituelles. Chantez avec les forces angéliques : « Portes, élevez vos linteaux ; élevez-vous portes éternelles, afin que le roi de gloire fasse son entrée¹¹ ». Car c'est lui qui nous a relevés et nous a placés avec lui au ciel. Le voici qui est placé devant nous, pour que nous le recevions. Glorifions-le avec crainte disant trois fois : Saint, Gloire à toi.

11. *Sedro d'emâlto* (= sedro de l'entrée) : Chanté soit par le célébrant, soit par son diacre, ce sedro est la première prière de la messe des fidèles. Il porte le nom de sedro de l'Introït parce que autrefois, pendant qu'il était chanté, deux processions s'organisaient : 1° L'une, composée du célébrant et de ses acolytes, quittait l'ambon sur lequel s'était déroulée la première partie de la messe et se rendait au sanctuaire, en passant par la porte centrale, dite *porte royale*, dont les voiles ou les portes s'ouvraient devant elle¹² ;

2° l'autre procession était celle du diacre qui, dans certaines églises, sinon dans toutes, se rendait à la sacristie et en rapportait les dons qui y étaient préparés. Le diacre les portait solennellement autour de l'église avant d'aller les déposer sur l'autel. Un autre diacre précédait les dons et les encensait. De cette seconde procession, connue chez les Byzantins sous le nom de *Procession de la Grande Entrée*, il ne subsiste plus, dans la liturgie syrienne, que l'encensement du diacre tout autour de l'église.

Ces deux processions simultanées expliquent, pensons-nous, la longueur des sedré de l'Introït. Nous ne donnerons

11. Ps. 24 : 7.

12. C'est à cette ouverture des voiles que fait allusion le qâtisma précédent : « Portes, élevez vos linteaux... ».

ici aucun sedro : le lecteur trouvera, à la suite de cet article, la traduction, faite par fr. Alphonse, de tous les sedré d'Introït contenus dans le Missel syrien, édition de Mgr Rahmani.

Si le bréviaire syrien possède un sedro pour chaque fête et chaque dimanche de l'année et, souvent, un sedro différent pour chacune des grandes Heures de cette fête ou de ce dimanche, le Missel, par contre, ne donne que quelques sedré répartis selon les différents cycles de l'année liturgique. Ce sont :

a) les sedré communs, récités ou chantés les jours de semaine ;

b) le sedro des grandes fêtes dominicales : Noël, Epiphanie, Dimanche des Rameaux, Pâques, Ascension et Pentecôte ;

c) les sedré des dimanches qui ouvrent l'année liturgique, depuis la Dédicace (le dimanche le plus rapproché du premier novembre) et de l'Avent, jusqu'à la fête de la Nativité. Pour ces dimanches, le missel contient deux sedré différents et le célébrant peut choisir celui qui lui convient.

d) le sedro des dimanches depuis l'Epiphanie jusqu'au carême ;

e) le sedro des dimanches et des fêtes du carême ;

f) le sedro du temps pascal ;

g) le sedro des dimanches après la Pentecôte jusqu'au dimanche de la Dédicace ;

h) en dehors de ces différents sedré des dimanches, le Missel syrien de 1922 (appelé communément *Missel Rahmani*, par opposition au *Missel de Rome*, édité en 1843) en possède trois autres, dont deux pour les fêtes de la sainte Vierge et des saints et un pour les commémorations des défunts.

12. *Qâtûlîqi de la Fraction*, (Qâtûlîqi = καθολικός = la prière, la litanie catholique, i. e. générale, universelle) : Pendant que le célébrant, aidé des diacres s'il en est besoin, procède à la fraction des hosties consacrées et les prépare pour la communion des fidèles, le diacre entonne l'une des litanies diaconales générales. Il égrène les demandes et les supplications, et les fidèles les font leurs en répondant : *Kyrie eleison*. A la place de ces litanies, le

chœur peut choisir, dans les livres du *Fanqîth*, à la fête du jour, une hymne appropriée et la chanter :

- 1) Au commencement était le verbe,
ainsi que l'a écrit Jean.
Dieu est descendu et il a habité
le sein de la Virginité.
Il revêtit un corps, comme il lui a plu.
Il se manifesta dans la création
et illumina l'univers entier
qui était depuis longtemps dans les ténèbres.
Quand le Malin apprit
que le Fils de Dieu était né,
il gémit, pleura et dit :
Malheur à moi ! la puissance de mon royaume
est ébranlée.
- 2) Aujourd'hui est étendu dans une grotte
Celui pour qui les cieux sont trop petits.
Il est enveloppé de langes,
Celui qui est enveloppé de splendeur et de majesté.
Il repose, bercé sur les genoux,
Celui dont les chérubins adorent la splendeur.
Il suce le lait maternel,
Celui qui nourrit toutes les nations.
Gloire à son humilité, lui qui, par sa volonté,
est descendu vers nous.
Et parce qu'il s'est fait homme,
il a souffert tout ce qui est nôtre ¹³.

13. *Šûbôho* (= glorification, cantique) : Ce chant est exécuté par le chœur pendant que le célébrant, après le *Sancta Sanctis*, descend la marche de l'autel et, profondément incliné, se prépare à recevoir la sainte communion. Les voiles du cancel et de l'autel sont fermés.

Voici l'un des *šûbôhé* de Noël :

Du haut du ciel, l'un des chefs de la milice céleste descendit au milieu du groupe des bergers et leur annonça disant : « En ce jour est né le Seigneur Christ à Bethléem, cité de David. Celui qui, à l'origine, pétrit, avec son Père, la figure d'Adam et qui, dans son amour, s'est fait homme sans quitter la demeure de son Père, le voici qui suce le lait. Celui qui nourrit les nations par un acte de sa volonté, et dont les phalanges des séraphins louent avec crainte la majesté, est devenu un enfant. Rendons grâces, mes frères, à ce Dieu fait homme et qui, par son sang, nous sauva de l'erreur, et nous

13. *Fanqîth* II, pp. 467^b et 468^a.

donna son corps pour le pardon des péchés de nos âmes.

14. *Bôté de 'béd° môr* (= Strophes des *Memento, Domine mi*).

Après sa propre communion, le prêtre se retourne vers les assistants et, descendant jusqu'à la porte royale, leur présente le calice et la patène, les invitant ainsi à s'approcher de la sainte Table. Autrefois, avant la communion des fidèles, le célébrant portait en procession les Mystères divins à travers l'église. Le chœur et les fidèles accompagnaient de leurs chants cette procession, chants de *memento*, dont presque toutes les strophes commençaient par ces mots : °Béd° môr dûkrôno tôbo = Faites, mon Seigneur, bonne mémoire. Suivaient les diverses catégories de personnes qu'on voulait commémorer : la sainte Vierge, les prophètes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les docteurs, les justes, le pape (pour les catholiques), le patriarche et l'évêque, les défunts.

La procession a disparu, mais le chant est resté. Si on n'en dit plus toutes les strophes (et elles sont nombreuses), on se contente d'en chanter deux ou trois. Les jours de semaine et les dimanches ordinaires, ce sont généralement les strophes du °béd° môr qui sont chantées. Elles sont remplacées aux grandes fêtes, par des strophes plus appropriées et qui se chantent sur le même ton. Quoique ne commençant pas toujours par les mots °béd° môr dûkrôno tôbo, elles ont cependant gardé le nom des strophes qu'elles ont remplacées et elles s'intitulent : Strophes de °béd° môr.

Voici celles de Noël :

Réjouissez-vous, nations, en cette fête,
qui est le principe de toutes les fêtes.
(Réjouissez-vous) devant le Premier-Né de la Di-
et qui est le Premier du ciel. [vinité
Halléluyah!

Gloire à toi, qui, par ta nativité,
nous a rachetés à ta beauté magnifique ;
Tu nous as nourris de ton corps et de ton sang.
Béni soit le Père qui t'a envoyé vers nous.
Halléluyah!

En ce jour de ta nativité,
Les anges et les hommes te louent.
Gloire à toi, Fils du Très Haut,

Qui es venu et as sauvé les créatures.
Halléluyah!

Il suce le lait, comme un nourrisson,
Celui qui rassasia les milliers (d'hommes) au désert.
Il se plaît avec les enfants,
Celui que Jean a précédé avec joie.
Halléluyah!

etc...

15. *Hûtômo* (= le sceau) :

C'est la prière, ou le chant final, qui scelle en quelque sorte la messe terminée. Le célébrant peut choisir, parmi les divers *hûtômé*, celui qui convient le plus à la fête du jour. Il en chante la première strophe et le chœur (ou même le servant, dans les messes privées) en chante la deuxième. Certains de ces *hûtômé* se trouvent dans le missel, les autres sont puisés dans le diaconal ou bien dans le Fanqîl, selon le libre choix du célébrant ou du maître de chœur.

Voilà donc les quinze pièces de la messe syrienne qui peuvent constituer ce que les Latins appellent « le propre du jour », et auxquelles les Syriens n'ont jamais songé à donner un nom, tellement les variations sont pour eux chose normale et coutumière. De ces quinze pièces, seuls les *sedré* et certains *hûtômé* se trouvent dans le *Livre des Anaphores*, le missel ; toutes les autres étant puisées dans l'un ou l'autre des livres liturgiques cités plus haut.

*
**

Mais, pourront objecter ceux qui veulent pousser la comparaison entre ce *propre* syrien et le *propre* latin jusqu'à ses dernières limites, si l'on trouve, parmi les quinze éléments variables de la messe syrienne, l'équivalent de l'Introït latin, de l'Epître, du Graduel, de l'Evangile, de l'Offertoire et de la Communion, il y manque cependant les quatre éléments variables qui se trouvaient autrefois dans le sacramentaire, à savoir les trois oraisons : collecte, secrète et postcommunion, et la préface, du moins une préface variable, la préface syrienne ne l'étant pas.

Nous admettons volontiers l'absence des trois oraisons. Nous nous permettons toutefois de renvoyer le lecteur aux *sedré* dont il trouvera la traduction quelques pages plus loin. Nous ne pensons pas être en-dessous de la vérité en

disant que le contenu des trois oraisons latines se trouve dans ces différents sedré, si l'on excepte le nom du saint dont on célèbre la fête, encore que ce nom se trouve souvent dans le *hûtômo*. Par ailleurs, nous pensons qu'on peut retrouver le contenu de ces trois oraisons dans les différents chants du *propre*. Les exemples que nous venons de donner en sont une illustration éclatante. La différence réside en ce que les trois oraisons latines : collecte, secrète et postcommunion, sont des prières de demande, alors que les prières du *propre* syrien sont plutôt des prières de louanges et d'actions de grâces.

Quant à la préface, eh! oui, la préface syrienne est invariable. Mais la liturgie eucharistique syrienne n'est pas pauvre pour autant. Elle possède *soixante-dix* anaphores, c'est-à-dire soixante-dix canons complets de la messe, commençant chacun par la prière de la paix¹⁴ et se terminant à l'*Ita Missa est* ; soixant-dix canons tous différents les uns des autres, même pour l'énoncé des paroles de l'Institution. Comme le prêtre syrien peut, quand il célèbre la messe, faire son choix parmi les anaphores du missel¹⁵ et varier ce choix d'un jour à l'autre, on peut dire que la préface syrienne est tout de même variable.

Certaines de ces anaphores, nous l'admettons volon-

14. La prière de la paix, dans tous les rites orientaux, est la première prière du Canon et ne se trouve pas, comme dans le rite latin, avant la Communion.

15. Cela est vrai théoriquement. En pratique, aucun missel ne contient les soixante-dix anaphores. Nous ne parlerons pas des missels utilisés par les Syriens orthodoxes, qui sont aujourd'hui encore manuscrits. Chaque prêtre peut copier lui-même ou faire copier pour son usage personnel l'ordo de la messe et la ou les anaphores de son choix. Chez les Syriens catholiques, le Missel de Rome contient l'anaphore-mère de Saint Jacques, Frère du Seigneur, et les anaphores de Saint Pierre, Saint Jean Chrysostome, Saint Xyste, Matthieu le Pasteur, Saint Basile et Saint Jean le Bien-aimé. Ce même nombre de sept a été retenu par Mgr Rahmani pour l'édition du Missel de 1922 ; mais les anaphores de Saint Pierre, de Matthieu le Pasteur, de Saint Xyste et de Saint Jean Chrysostome ont été remplacées par celles des XII Apôtres, de Saint Marc, de Saint Eustathe, patriarche d'Antioche et de Saint Cyrille de Jérusalem.

tiers, sont pauvres et manquent d'envergure. Elles ont été composées à une époque où l'Eglise syrienne traversait une période de décadence. Mais l'ensemble de ces soixante-dix anaphores et l'ensemble de tous les *propres* de la messe syrienne constituent, à n'en pas douter, une richesse incomparable.

G. KHOURI-SARKIS.

TABLEAU COMPARATIF

PROPRE DE LA MESSE SYRIENNE		PROPRE DE LA MESSE LATINE	
1	Introït		Introït
2	Chant de la vestition		—
3	Offertoire		Offertoire
4	Qdôm °Atiqto		—
5	Leçons de l'A. T.		—
6	Qdôm šliho		—
	—		Collecte
7	Epître		Epître
8	Hûlôlo		Graduel ou Trait
9	Evangile		Evangile
10	Bôtâr éwangéliûn		—
	—		Secrète
11	Sedro d°ma°alto		—
	CANONS VARIABLES		Préface
12	Qâtûliqi		—
13	Sûbôho		—
14	Bôté da°béde môr		—
	—		Postcommunion
15	Hûtômô		—
	Chant processionnel de sortie		—

LES SEDRÉ DE LA MESSE SYRIENNE

A. — Sedré communs

Invocation :

A la louange et à la gloire de la Sainte Trinité, des aromates sont versés par mes mains faibles et pécheresses. Prions tous et sollicitons du Seigneur la miséricorde et la pitié. Dieu miséricordieux, aie pitié de nous et secours-nous.

a) *PREMIER SEDRO COMMUN.*

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu soyons dignes de les offrir :

Au pontife souverain de notre foi, Jésus-Christ, victime pure et sainte qui a lui-même lavé nos péchés et purifié le monde par son sacrifice ; à celui qui est la générosité même et à qui conviennent toute louange, honneur et puissance, ainsi qu'à son Père et à son Esprit-Saint, en ce temps où s'accomplit cette oblation (anaphora), et en tout temps, maintenant et dans les siècles des siècles.

Fidèles : Amén.

Diacre : Devant le Dieu miséricordieux, devant son autel purificateur, devant ces célestes et divins mystères et devant cette liturgie sainte et redoutable, de l'encens est versé par les mains de notre père vénérable. Prions tous et demandons au Seigneur pitié et miséricorde.

Fidèles : Seigneur miséricordieux, aie pitié de nous et secours-nous.

Prière propitiatoire :

Seigneur, pardonne, purifie, oublie, efface, anéantis nos fautes et ne t'en souviens plus. Dans ton infinie miséricorde, remets mes innombrables et accablants péchés, ainsi que ceux de ton peuple fidèle.

Montre-toi compatissant, toi qui es bon, et aie pitié de nous. Dans ta bonté, souviens-toi de nous ; souviens-toi aussi de nos âmes et de celles de nos pères, de nos frères, de nos maîtres, de nos supérieurs, de nos morts et de tous les morts dans la foi, enfants de ton Eglise sainte et glorieuse. Donne, Seigneur, le repos à leurs âmes et à leurs corps, et que la rosée de tes miséricordes rafraîchisse leurs membres ; sois tout pardon et toute indulgence pour nous comme pour eux. Exauce-nous, Christ notre roi, Seigneur notre Seigneur, Seigneur de gloire, exauce-nous, viens à notre secours, accours à notre aide, sauve-nous.

Agrée nos prières, ô Dieu, éloigne dans ta bonté tous les châtiments cruels, et arrête les douloureuses verges de ta colère. Rends-nous dignes de l'éternelle félicité, ô Dieu de paix et de concorde. Enfin, accorde-nous une fin chrétienne telle que la désire ta volonté sainte. Et nous te rendrons gloire et nous t'offrirons les actions de grâces, maintenant et toujours jusqu'aux siècles des siècles.

Fidèles : Amén.

Sedro commun :

Seigneur, Dieu Tout-Puissant, qui agrées les sacrifices de louanges de ceux qui t'invoquent de tout leur cœur, reçois de nos mains pécheresses cet encens ; donne-nous de nous approcher de ton saint autel ; fortifie-nous pour que nous t'offrions des holocaustes et des sacrifices spirituels, pour nos péchés et ceux de ton peuple fidèle ; fais que notre offrande te soit agréable ; que ton Esprit-Saint descende sur nous, sur ces offrandes et sur tout ton peuple fidèle. Par le Christ Jésus notre Seigneur, à qui sont dues les louanges, la gloire et la puissance, ainsi qu'à toi et à ton Esprit-Saint, maintenant, en tout temps et jusqu'aux siècles des siècles.

Fidèles : Amén.

b) *DEUXIÈME SEDRO COMMUN.**Proïmion :*

Glorification, reconnaissance, honneur, louanges et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A notre Souverain Pontife Jésus-Christ qui s'est offert lui-même en sacrifice à son Père, pour que nous lui offrions, selon sa volonté, des sacrifices de prières pures et saintes ; lui la générosité même, à qui conviennent toute louange et tout honneur en ce moment où s'accomplit cette Eucharistie divine, en toutes les fêtes, en tous temps, à toutes les heures de tous les jours de notre vie.

Fidèles : Amén.

Prière propitiatoire :

Voir la prière propitiatoire du premier Sedro commun, page 462.

Sedro :

Seigneur notre Dieu qui nous a créés et nous as amenés à cette vie, ô toi qui nous as dévoilé le secret des mystères célestes, et nous a établis, par la force du Saint-Esprit, pour ce service ; accepte, Seigneur, que nous soyons les serviteurs de cette nouvelle Alliance et que, en servant tes mystères célestes, nous servions sans blâme le verbe de vérité. Dans l'abondance de tes miséricordes, accepte-nous, qui nous approchons de cette table, ton autel sacré, afin que nous soyons jugés dignes de t'offrir ce sacrifice mystique et non sanglant, pour nos péchés et pour les ignorances de ton peuple. Ayant agréé ce parfum de choix sur ton autel céleste et spirituel, envoie-nous en retour ta grâce et la force de ton Esprit plein de bonté. Sois bon pour nous, Seigneur, regarde notre service, et accepte, de nos mains pécheresses, la bonne odeur de cet encens, comme tu as accepté l'offrande d'Abel le juste, le sacrifice de Noé, les délicieux fruits d'Abraham, le sacrifice des prêtres Moïse et Aaron et les victimes sacrificielles de Samuel, présents de paix. Et comme tu as accepté le service sacerdotal des saints Apôtres, des Pères, des Docteurs

glorieux, accepte ainsi de nos mains pécheresses ce parfum, afin que nous soyons jugés dignes de t'offrir ce sacrifice pur, sans tache et parfait, et au jour de la rétribution, nous recevions notre salaire avec les intendants fidèles et sages ; par la compassion de ton Christ par qui et avec qui te sont dus toute louange, honneur et puissance, avec ton Esprit-Saint, maintenant et toujours, dans les siècles des siècles.

Fidèles : Amîn.

c) *TROISIÈME SEDRO COMMUN.*

Christ notre Dieu, créateur, inventeur et ordonnateur de toutes choses, souffle sauveur de l'univers, myron pur préservant de la corruption et parfum de choix de l'immortalité ; toi qui as rempli nos cœurs de la bonne odeur de ta connaissance et nous as rendus dignes, nous les misérables habitants de la terre, de nous tenir devant toi et d'accomplir le service de tes mystères divins, ineffables et célestes, que les anges mêmes désireraient contempler ; libère nos âmes, Seigneur, de toute impureté et de tout péché ; éclaire nos esprits pour que nous n'accomplissions pas les œuvres du Prince des Ténèbres ; purifie nos consciences pour que nous ne nous écartions pas du devoir ; rassemble nos pensées pour qu'elles ne s'égarent pas dans les vanités ; contiens nos passions pour qu'elles ne se déchaînent pas contre la vérité, et fortifie nos esprits pour que le Malin ne leur nuise pas. Assujettis-nous à ton joug doux et léger afin que, dans toutes les manifestations tant intérieures qu'extérieures de notre nature, nous te servions dignement, et que nous méritions de recevoir la récompense parfaite. Et nous t'offrirons louange et reconnaissance, ainsi qu'à ton Père béni et bienheureux et à ton Esprit vivant, saint, vivifiant et égal à toi en essence, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Fidèles : Amîn.

B. — Sédre des Fêtes Dominicales

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louanges et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

Aux trois personnes saintes, Dieu unique et véritable qui habite le Saint des Saints en son mystère insondable ; à celui qui est servi spirituellement par la milice sainte et qui a accepté, dans son immense bonté, d'être servi par les habitants de la terre ; à celui qui prodigue ses bienfaits et ses divins présents, qui rend excellents les pontifes et parfaits les prêtres ; qui dévoile les symboles et complète les lois, qui accepte les sacrifices et exauce les demandes ; à lui conviennent la gloire et l'honneur, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Sedro :

Seigneur redoutable, guerrier puissant et glorieux, lève-toi, viens à mon secours et délivre-moi du Malin et de ses armées, par ta force et ton bras levé. Seigneur, par ta grâce et dans l'abondance de ta miséricorde, tu t'es incarné de la Vierge Sainte, Marie, et dans ton amour pour nous, tu as revêtu la forme humaine ; Seigneur, notre Seigneur, ne nous rejette pas de devant toi ; nous t'en supplions par le trône qui porte ta gloire dans les cieux, par les quatre figures d'animaux rivés à ton char, par les phalanges des Anges et des Archanges qui louent ta divinité, par les légions des Chérubins qui bénissent, louent et exaltent ta majesté, par les Séraphins aux six ailes qui chantent, proclament et disent : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur dans sa sainteté », par toutes les Armées, les Ordres, et les Hiérarchies qui se tiennent devant toi et servent ta grandeur et celle de ton Père, et par le sein qui t'a porté, ne nous rejette pas de devant ta face, mais montre-nous la voie de la vie et du salut pour que nous y marchions jusqu'à ton royaume. Accorde-nous de t'offrir nos actions de grâces, de prier et de supplier, Seigneur, ta miséricorde :

O Christ Jésus, notre Seigneur, aie pitié de nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, aide-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, délivre-nous de nos ennemis ;

Christ Jésus, notre Seigneur, protège-nous sous l'égide de ta croix ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de toutes les ruses du démon délivre-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de la chute du péché relève-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, du gouffre des épreuves et de l'abîme des difficultés tire-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de toutes les pensées mauvaises libère-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de la débauche et des blasphèmes protège-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de tous les déshonneurs, des turpitudes et des impuretés lave-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, des séductions et des souillures purifie-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de tes richesses et de tes bénédictions comble-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, de tes trésors débordants de miséricorde et de pitié enrichis-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, dans ta chambre nuptiale toute d'allégresse, délecte-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, avec les invités de ton royaume et tes convives réjouis-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, avec les saints et les justes qui ont bien mérité de toi invite-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, avec les agneaux qui sont à ta droite place-nous.

Christ Jésus, notre Seigneur, avec les élus et les saints, au jour de la manifestation de ta Majesté, glorifie-nous ;

Christ Jésus, notre Seigneur, à ta droite dans ton banquet spirituel assois-nous ;

nous et nos défunts et tous les fidèles défunts, nous te rendons gloire et t'adressons la louange, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

C. — Sédre des dimanches de la Dédicace et de l'Avent jusqu'à l'Épiphanie

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A ce Dieu unique, véritable et indivisible, qui a accepté les sacrifices des anciens justes, s'est réjoui des demandes des saints patriarches, a accepté les holocaustes parfaits des pontifes, a agréé les victimes des prophètes et rendu parfaites et saintes les oblations des Apôtres ; à celui qui a découvert ses mystères à Abel, Noé et Melchisédech et a dessiné son modèle à Moïse, Aaron et Samuel ; à celui qui est connu dans l'unicité et est adoré et loué dans la Trinité, en ce moment où s'accomplit ce divin sacrifice d'actions de grâces et à toutes les fêtes, les temps et les heures, à jamais.

Sedro :

Dieu grand et immortel à qui sont connues les choses cachées et qui sait toutes choses avant même qu'elles n'arrivent, toi à qui aucune de nos actions n'échappe, car tout est clair et évident à tes yeux ; oui, Seigneur, tu sais bien que ce n'est pas à cause de notre confiance en notre justice que nous nous approchons des mystères saints, déposés devant nous, mais parce que nous nous confions en ta bonté et en ta miséricorde si généreuse. Ne nous rejette pas, Seigneur, après nous avoir appelés ; ne nous repousse pas après nous avoir choisis, et ne nous retire pas ton Esprit-Saint, et ne détourne pas ta face de nous ; mais donne-nous confiance pour que nous nous approchions des divins mystères que ton Fils unique a renouvelés pour nous, route nouvelle et vivante, puisqu'il a abattu le mur de l'inimitié, il a réconcilié les cieux et la terre et les a unifiés.

Et maintenant, Seigneur Dieu qui aimes les hommes, accepte dans ta bonté cet encens que t'offrent mes mains pécheresses. Sois au milieu de nous par l'effet de ta divinité,

sonde nos secrets, examine nos ignorances, pénètre nos pensées et fouille nos intentions. Eloigne de nous toute passion hideuse, toute pensée impure et toute préoccupation qui te déplaît, toute ruse, jalousie, orgueil, hypocrisie, inimitié, moquerie, haine, mensonge et médisance, toute parole oiseuse et tout regard de luxure.

Remplace-les en nous, Seigneur, par l'esprit d'humilité, de pureté, de piété, de joie, de paix, de douceur et d'amour, pour que nous puissions nous tenir devant ton saint autel sans faute ni honte, et t'offrir les dons qui nous viennent de toi, nos offrandes et nos prémices, en expiation des péchés que nous avons commis contre toi, pour la purification de nos âmes et de nos corps, et le pardon pour nos pères, nos frères, nos maîtres et tous les fidèles défunts qui se sont endormis dans ton espérance, et pour leur repos ; pour la glorification et la louange de ton nom saint et adoré. Car à toi conviennent toute gloire, honneur et puissance, et à ton Fils unique et à ton Esprit-Saint généreux, adorable et vivifiant, égal à toi en essence, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Autre Sedro :

O Dieu, qui seul n'es pas limité par un lieu, qu'aucun changement n'atteint et qu'aucune étude n'épuise ; vie et source de tous, lumière de lumière et illuminateur de l'univers ; tu es vraiment le Dieu bon et miséricordieux ; ton amour, Seigneur, t'a attiré vers nous et t'a porté à t'immoler pour nous en sacrifice de rémission à Dieu le Père ; tu nous as donné le pouvoir de remplir les fonctions sacerdotales en ta présence et d'offrir à ton Père le sacrifice de rémission que tu as toi-même accompli et que tu nous as enseigné à offrir, de servir tes mystères vivifiants et ineffables.

A cause de tout cela, nous te supplions, Seigneur Dieu, et te demandons que descende sur nous et sur les offrandes déposées devant toi, l'Esprit-Saint, l'esprit de sagesse et de science, l'esprit de l'adoption des enfants de Dieu ; qu'il demeure en nous, qu'il survole ces offrandes, se pose sur elles et les consacre ; qu'il arrache de nos cœurs tout vice méprisable et toute pensée de péché, afin que

nous soyons dignes, cœur pur et âme lumineuse, de la paix parfaite et divine que tu as apportée à tes saints Apôtres quand tu leur as dit : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ». Implante cette paix véritable en chacune de nos âmes, pour que nous chantions en pureté avec les Chérubins et les Séraphins et toutes les Puissances célestes, disant : « Saint, Saint, Saint est le Dieu puissant Sabaoth, les cieux et la terre sont remplis de ta gloire », et nous te rendrons gloire et nous t'offrirons nos actions de grâces, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit vivant et saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

D. — Sedré des dimanches après l'Epiphanie et jusqu'au Jeûne rédempteur (Carême)

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A ce Pasteur véritable qui nourrit son troupeau de son corps saint et, de son sang précieux, étanche la soif de son Eglise ; à ce Dieu doux dont le corps sanctifie toutes les bouches et dont le sang purifie toutes les lèvres ; à celui devant la majesté de qui s'inclinent toutes les têtes couronnées et dont toutes les nations chantent la gloire ; en ce moment où s'accomplit cette eucharistie divine, à toutes les fêtes, à tous les temps, à toutes les heures, et tous les jours de notre vie jusqu'à l'éternité.

Sedro :

O Christ notre Dieu, toi qui es le souverain pontife véritable, toi la victime purifiante qui s'est immolée sur le Calvaire et a apaisé son Père irrité contre le genre humain et, par son sang, a établi la paix entre les habitants du ciel et ceux de la terre ; jette sur moi un regard miséricordieux et bon, en ce moment terrible et redoutable où je me tiens devant toi, en cette heure pleine de crainte où les Anges tremblent, les Archanges sont

saisis de frayeur et les Puissances sont dans l'étonnement ; les Trônes exaltent, les Chérubins louent et les Séraphins sanctifient, en regardant avec des yeux doux et immatériels l'Esprit-Saint qui volette invisiblement, descend, se pose sur ces dons et les consacre.

Ne regarde pas, Seigneur, les ignominies que j'ai commises. Ne détourne pas ton Esprit-Saint des brebis spirituelles de ton bercail ; ne retire pas, à cause de la vilenie de mes œuvres, ta miséricorde de ton troupeau racheté par ton sang. Mais, Seigneur, par cette grâce et cette miséricorde abondante avec lesquelles tu m'as rendu digne d'entrer dans ton saint des saints que les anges eux-mêmes désireraient contempler, pardonne les péchés de ton peuple, absous les fautes de ton troupeau, agréé ce sacrifice que t'offrent mes mains pécheresses. Par ce sacrifice, purifie, Seigneur, les pécheurs, pardonne à ceux qui t'offensent, reçois les pénitents, accueille les coupables, réconcilie ceux qui sont séparés, unis ceux qui sont divisés, fais cesser les scandales, éloigne les châtiments, sanctifie les impurs, purifie ceux qui sont souillés, donne la lumière aux prêtres, la pureté aux diacres, l'intelligence aux lecteurs, la force aux moines et le salut aux ermites ; raffermis les églises, consolide les couvents, protège les vierges et bénis ceux qui se sont unis en mariage ; par ce sacrifice, ramène ceux qui sont éloignés, protège ceux qui sont proches, purifie les pécheurs, donne le repos aux défunts, et les bouches de nous tous te rendront gloire sans cesse, Seigneur, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant et toujours et dans le siècle des siècles.

E. — Sedré des dimanches du Jeûne rédempteur (Carême)

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A celui qui pardonne les péchés et remet les fautes, qui sanctifie les impurs et accueille les pénitents, désire

le retour des pécheurs et souhaite le salut des coupables ;

à celui qui a dit : « Appelez, et je vous répondrai ; frappez, et je vous ouvrirai ; je tendrai la main vers vous et j'effacerai vos crimes et vos délits ; à lui conviennent la glorification et l'honneur, en ce moment et à tous les moments de notre vie.

Sedro :

Devant toi, Créateur du ciel et de la terre, je plie les genoux et à toi je sou mets mon cœur pour que tu m'accordes, de ton bon vouloir, un don. Je ne te demande ni or ni argent, ni même la défaite de mes ennemis ; mais, pleurant de douleur et gémissant sous le lourd fardeau des péchés que j'ai commis, je t'adresse une supplication qui sort du fond de mon cœur et que soulignent les larmes de mes yeux :

Ne me rejette pas de devant toi, Seigneur, de peur que les méchants démons ne se saisissent de moi et ne me disent avec ironie : « Espères-tu donc avoir un Sauveur au ciel ? ».

Voici que je m'approche de toi en ce moment, et par toi je viens à toi, et j'intercède pour moi-même et pour tout ton troupeau. Pardonne-moi, mon Dieu ; aie pitié de moi, Seigneur. Esclave du péché, voici que je te demande le pardon de mes fautes et la rémission de mes délits. Tu es, en effet, le Donateur bienveillant dont la générosité n'a jamais été mise en défaut, mais qui distribue largement ses riches dons aux hommes.

En ce moment, Seigneur Dieu, où je me dispose à entrer dans le saint des saints de tes mystères divins et sublimes, ôte de moi les vêtements souillés dont m'a revêtu Satan par suite de la malice de mes pensées impures, et revêts-moi des habits neufs qui me viennent de ta grâce.

Je me prépare, Seigneur, à immoler ton Fils devant toi, à manger son corps et à boire son sang ; tu n'as aucun autre sacrifice qui puisse être offert pour moi. Je n'ai pas de péchés que ta volonté ne puisse pardonner. Que le fait que j'ai péché ne te retienne pas, Seigneur, de me pardonner ; mais aie pitié du pécheur que je suis

et sanctifie-moi par ton Esprit-Saint. Accorde à ton peuple de s'approcher avec pureté et sainteté de tes mystères saints et vivifiants, et rends-moi pur et sans tache. Donne-moi de pouvoir me présenter toujours devant toi sans péché et d'offrir mes actions de grâce à ton saint nom, Dieu Père, et à l'Unique, ton Fils, et à ton Esprit-Saint, maintenant et toujours et dans les siècles siècles.

F. — Sédre des dimanches du Cycle pascal

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A la victime pure qui fut à elle-même son propre Sacrificateur ; au pontife souverain et saint qui s'est fait Oblation agréée par son Père, pour son troupeau ; à l'Agneau béni qui s'est étendu, par amour, sur les bras de la croix et a racheté les nations et les peuples par sa mort ; à lui conviennent la glorification et l'honneur, en ce moment où s'accomplit cette Eucharistie divine, en toutes les fêtes, en tous temps, à toutes les heures de tous les jours de notre vie.

Sedro :

O Dieu, Verbe sublime, qui enfermes les cieux dans ta main et qui es porté sur les paumes des hommes pour le pardon ; Géant dont la beauté redoutable fait frémir les Chérubins et dont le corps fait les délices de l'Eglise et de ses enfants ; Dieu glorieux devant qui tremblent les phalanges des Séraphins et dont se nourrissent les foules des humains ; Dieu doux dont la bonté ne subit aucune variation et dont le pontificat ne subit aucune altération ; grappe de vie que les crucificateurs n'ont pas goûtée et que les croyants ont accueillie et ont fidèlement gardée ; pain céleste : ceux qui en mangent n'ont plus jamais faim, et boisson spirituelle : ceux qui en boivent n'ont plus jamais soif ; fruit qui confère à ceux qui le prennent une vie qui ne passe pas, et source qui donne en héritage à

ceux qui en boivent une félicité qui ne périt pas ; aliment délicieux qui est mangé chaque jour sans jamais s'épuiser et qui est bu tous les jours sans jamais tarir ; il est rompu à chaque moment mais ne meurt pas, et il est sans cesse donné et ne diminue pas ; Dieu vivant dont se réjouissent ceux qui le confessent et qui confond ceux qui le scrutent.

Nous te supplions, Dieu Très-Haut et infini, avec le parfum de cet encens, et nous demandons à ton immense amour pour les hommes de nous donner de comprendre combien est grand l'honneur de nous tenir devant ton saint autel. Accorde-nous des yeux pour te regarder et essayer de te comprendre, des oreilles spirituelles pour écouter tes préceptes, un cœur pur pour t'invoquer avec sincérité, des pensées chastes qui plaisent à ta divinité, des mains sans tache pour servir tes Mystères, des lèvres sans souillure pour te louer et rendre grâces à ta miséricorde, des langues pures pour glorifier ton nom, des bouches saintes pour communier à ton corps, des palais spirituels pour goûter ton sang, afin que notre faim soit rassasiée à toute heure par ta plénitude et notre soif étanchée par la douceur de ta source.

Fais que nous te glorifions en tout temps par les fruits de nos lèvres ; que nous te chantions par la louange de nos langues ; que nous t'exaltions avec une foi sincère ; que nous et nos fidèles défunts jouissions ensemble de toi, et que nous te rendions gloire et t'adressions nos actions de grâces, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

G. — Sedrè des dimanches après la Pentecôte et jusqu'à la Dédicace

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu soyons dignes de les offrir :

Au calice de reconnaissance et de rédemption qui a été mélangé sur le faite du calvaire et par qui les

pécheurs furent purifiés et lavés de leurs souillures ; à ce sang purificateur répandu sur le sommet de la croix et par qui furent signées les nations rachetées de la mort ; à lui conviennent la glorification et l'honneur en ce moment où s'accomplit cette Eucharistie divine, en toutes les fêtes, en tous temps et à toutes les heures de tous les jours de notre vie.

Sedro :

O Christ notre Dieu, qui es reçu par la communion à tes mystères et mangé par la réception de ton corps ; époux de vérité qui as invité les nations au banquet de ta passion et convié les peuples au festin de ta mort ; bon Pasteur qui t'es donné toi-même en nourriture à ton troupeau et as mélangé ton sang pour tes brebis ; table de l'immortalité qui t'es étendu volontairement devant ceux qui avaient faim pour qu'ils te mangent ; source de l'incorruptibilité qui as jailli devant ceux qui avaient soif pour qu'ils te boivent ;

Encens purificateur répandu sur ceux que le péché avait pourris pour qu'ils te respirent ;

Perle divine que les prêtres rompent dans les églises, et calice de salut auquel boivent les nations et les peuples sans l'épuiser ;

Pain de vie qui s'est livré pour être rompu à tout moment afin de rassasier notre faim, et boisson de félicité qui s'est donnée afin d'étancher notre soif ;

Et maintenant, Seigneur qui aimes les hommes, incline-toi vers nous dans ton amour, manifeste en nous ta grâce, rassasie notre faim de ta plénitude et étanche notre soif à la source délicieuse de ta douceur ;

Verse, Seigneur, dans nos cœurs la beauté de la pureté, et imprime, Seigneur, dans nos âmes l'image de tes promesses.

Réjouis-nous par ton amour, et comble-nous de tes miséricordes. Elève notre entendement jusqu'à la hauteur sublime de ton essence.

Accorde-nous d'aller à ta rencontre avec joie ;

Donne-nous de nous approcher avec pureté et sainteté de la communion à ton corps et à ton sang précieux ; unis-

nous à toi ; que notre odorat soit rempli de ton parfum ; que nos bouches s'ouvrent pour te glorifier ; que nos langues chantent tes louanges ; que nos lèvres exaltent ta majesté ;

Que nos péchés soient effacés par ta miséricorde ; que nos fautes soient remises par ta grâce, Seigneur ; et que nos crimes soient pardonnés par ta pitié ; que nos taches et nos souillures soient lavées par ton hysope.

Transforme-nous à la ressemblance de ta gloire ; fais de nous des temples glorieux pour que tu y habites et des demeures resplendissantes dignes de recevoir ta majesté.

Dans ta compassion, pardonne aux fidèles défunts et accorde-nous, ainsi qu'à eux, de nous trouver à ta droite et de jouir du repos bienheureux ; et nous tous te rendrons gloire et t'adresserons nos actions de grâces, maintenant, en tout temps, et jusqu'au siècle des siècles. Amen.

H. — Sedrè des Fêtes de la Mère de Dieu et des Saints

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

Au Pain de Vie qui se manifesta à nous de Marie, à la fin des temps ; il se montra à nous à Bethléém Ephrata ; le Père céleste lui rendit témoignage au Jourdain ; Jean le reconnut et le confessa ; il fut élevé sur le Calvaire pour notre salut ; il est descendu au Šéol et nous fit remonter avec lui et, par lui, la puissance de la mort a été brisée ;

Il nous confia ce mystère rédempteur ; il nous prépara un festin spirituel auquel le Peuple et les peuples furent conviés. A lui conviennent toute louange et tout honneur en ce moment où s'accomplit cette Eucharistie divine, en toutes les fêtes, en tous temps, à toutes les heures de tous les jours de notre vie.

Sedro :

Agneau céleste que Marie enfanta par un miracle ; Bethléém Ephrata t'honora avec transport ; le Jourdaïn

te désira avec joie, le Calvaire t'éleva sur le bois de la Croix ; tu t'offris en sacrifice, victime volontaire, pour le salut de l'univers ; par ton sacrifice, tu purifias les peuples et les nations, et par ta mort tu donnas la vie à toutes les tribus et à toutes les générations.

Seigneur, nous t'en supplions, en ce moment, par ton immense amour pour les hommes, par ta bonté infinie, par les prières toujours exaucées de ta bienheureuse et sainte Mère, et de la phalange des Prophètes, des Apôtres, des Martyrs et des Pères : purifie ton Eglise fidèle, bénis tes brebis mystiques, sanctifie ton héritage et garde ton troupeau ; que ta concorde se répande sur l'univers et que ta paix règne sur le monde ; ordonne la libération des esclaves, accorde aux prisonniers et aux captifs la délivrance ; fais bonne mémoire à ta Mère bénie et sainte, aux Prophètes, aux Apôtres, aux Martyrs, aux Confesseurs et aux défunts fidèles qui se sont endormis avec une foi sincère dans ton espérance.

Et à moi, Seigneur, ton serviteur faible et pécheur, à qui tu as confié d'accomplir cette fonction sacerdotale, accorde une conduite digne des vrais prêtres ; dans ta grande sollicitude, régis et administre, en te servant de moi, le talent que ta grâce m'a confié alors que j'en étais indigne ; que, par ta miséricorde, je mérite la récompense promise aux intendants sages et fidèles ; car tu es bon, Seigneur, et riche en dons et généreux en bienfaits, et nous te rendrons gloire et t'offrirons nos actions de grâces, ainsi qu'à ton Père qui t'a envoyé pour notre salut et à ton Esprit-Saint, maintenant, en tout temps et jusqu'aux siècles des siècles.

Autre Sedro :

Nous t'adorons, nous te louons et te glorifions, arbre de vie qui, à la fin des temps, te manifestas par Marie ; Seigneur du Paradis, qui te montras sur la terre comme un fruit spirituel et fus déposé, germe de vie, dans la terre des morts. Cultivateur sage qui t'es planté dans le champ corporel et en as poussé comme l'herbe de la terre, rassasiant la faim de la création : racine spirituelle bénie qui t'es mélangé à la graine corporelle pour en soustraire, par ton action, le poison mortel ; pain céleste qui as

procédé de la gerbe bénie et, en te mangeant, ont retrouvé la vie ceux qui étaient morts en mangeant du fruit défendu ; vin généreux qui as été pressé sur le sommet du Golgotha : les nations et les peuples en ont bu et ont retrouvé la vie ; pontife vrai et souverain, qui as habité l'autel vivant et t'es offert en sacrifice pour la rédemption du genre humain ;

A toi, Verbe incarné de la Vierge sainte, nous recourons, par le parfum de cet encens qui fume devant ta majesté, implorant ton amour pour les hommes, immense et infini : Ecoute nos prières, exauce nos demandes.

Seigneur compatissant, accepte ce parfum de notre encens ; agrée nos supplications, nos prières et nos services ; pardonne nos fautes ; efface nos péchés ; sanctifie nos corps ; blanchis nos âmes ; purifie nos pensées ; lave nos cœurs ; redresse nos intentions ; élève notre intelligence ; fortifie nos sens ; consolide nos membres ; rectifie nos pas ; prépare nos voies ; donne la paix à nos églises et la tranquillité à nos monastères ; éloigne de nous les châtiments et empêche les fléaux de nous atteindre ; guéris les malades ; console les affligés ; fortifie les faibles ; reconforte les cœurs meurtris ; donne la joie à ceux qui sont dans l'affliction ; soulage ceux qui sont dans la tristesse ;

Nourris les orphelins ; sustente les veuves ; ramène ceux qui sont éloignés ; garde ceux qui sont proches ; purifie les pécheurs ; rends justes les pénitents ;

Donne-nous de nous tenir avec pureté et sainteté devant l'autel de tes divins mystères et de t'offrir des sacrifices spirituels et raisonnables ; que nos pensées te soient un saint des saints pur, et nos cœurs des tabernacles immaculés, afin que tu demeures toujours en nous et nous en toi, selon tes promesses qui ne peuvent être trompeuses.

Imprime en nos âmes et en nos cœurs le sceau de ta croix victorieuse, et fais bonne mémoire à nos pères, à nos frères, à nos maîtres, à nos défunts qui se sont endormis dans ton espérance avec une foi sincère ; afin qu'avec eux nous te rendions gloire et t'offrions nos actions de grâces, ainsi qu'à ton Père et à ton Esprit-Saint, maintenant, en tout temps et jusqu'au siècle des siècles.

I. — Sédro des défunts

Proïmion :

Glorification, reconnaissance, honneur, louange et exaltation, sans relâche, en tout temps et en tout lieu, soyons dignes de les offrir :

A celui qui s'est immolé pour notre rédemption, rompit son corps et nous en nourrit, ouvrit son côté et nous donna à boire, et nous éleva avec lui au ciel ;

A lui conviennent toute louange et tout honneur, en ce moment où s'accomplit cette eucharistie divine, en toutes les fêtes, en tous temps, à toutes les heures de tous les jours de notre vie. Amîn.

Sedro :

Devant toi, Dieu des dieux et Seigneur des seigneurs ; devant toi, juge des juges, que craignent les puissants ; toi, dont la majesté fait trembler les anges de feu, et la vue les esprits célestes ; nous nous prosternons, Seigneur, devant toi qui nous as rendus dignes de cette fonction des saints séraphins, et nous as fait participer aux mystères adorables de ta divinité ;

Nous te supplions, Seigneur, de nous purifier dans ta miséricorde infinie, afin que nous nous tenions devant toi et devant ton saint autel avec pureté, et que nous accomplissions les fonctions sacerdotales, avec sainteté, sur ton autel spirituel.

Envois ton Esprit-Saint et sanctifie ce pain et ce vin placés devant nous. Purifie nos âmes et nos corps ; sanctifie nos pensées et nos consciences ; lave-nous de toute souillure du péché ; afin que nous puissions immoler devant toi des victimes pures qui te soient agréables ; que nous méritions, ainsi que nos défunts, et tous les fidèles défunts, la félicité promise à tes saints ; et que, avec eux et parmi eux, nous puissions nous trouver à ta droite.

Nous te rendons gloire, Seigneur, et nous t'offrons nos actions de grâces, maintenant, en tout temps et jusqu'an siècle des siècles. Amîn.

Traduction de fr. ALPHONSE.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

TOUKARAM. — *Psaumes du Pèlerin.*

Traduction, introduction et commentaires de G.-A. Deleury, 220 pages, **Galimard**, 1956.

Nos lecteurs connaissent déjà le R. P. Guy-Aphraate Deleury, S. J. L'*Orient Syrien*, dans sa *chronique* du premier fascicule, leur avait décrit son ordination sacerdotale, reçue à Paris, dans la chapelle de l'école saint Louis-de-Gonzague, en novembre 1955, des mains de Son Excellence Mgr Benedict Mar Gregorios, archevêque syro-malankar de Trivandrum.

Le R. P. Deleury avait passé, avant son ordination, de nombreuses années en Inde, années au cours desquelles il s'était initié, non seulement au christianisme indien sous ses deux aspects syro-malankar et syro-malabar, mais aussi à la religion hindoue elle-même, et il avait appris à aimer les uns (il a été ordonné pour le rite syro-malabar) et l'autre (il s'était mis à l'école de Sonopant de Dandékar, gourou des pèlerins de Danharpour).

A cette école, s'était révélée à lui la beauté des chants religieux, processionnels et liturgiques composés, au XVII^e s., par le poète marathe Toukârâm, pour être chantés, sur les routes, par les pèlerins se rendant à Danharpour. Cette beauté, l'A. a voulu en faire partager le goût à ses concitoyens, et il leur traduisit certains des chants de Toukârâm, qu'il intitula : *les Psaumes du Pèlerin*.

Mais l'A. ne s'est pas contenté de nous donner une traduction. Quelqu'excellente qu'elle soit, une traduction a besoin d'être expliquée et commentée, surtout quand elle s'adresse à des lecteurs peu familiarisés avec les choses de l'Orient et, plus particulièrement dans son cas, aux idées, aux conceptions et surtout à la spiritualité bouddhistes. Aussi, le P. Deleury fait-il précéder sa traduction d'une longue introduction (pp. 9 à 34) dans laquelle, prenant occasion d'une courte biographie qu'il donne du poète marathe, il introduit son lecteur dans ce monde étrange et mystérieux, si attachant et si peu connu, de la

spiritualité hindoue, variée à l'infini puisqu'elle s'adapte, sans cesser d'être une, aux époques, aux régions et aux peuplades, prenant chaque fois une forme nouvelle et différente.

Les cantiques eux-mêmes sont d'une beauté saisissante. L'âme hindoue s'y révèle dans toute son élévation. Elle plane au-dessus de tout ce qui est terrestre, dans une sphère qu'on n'atteint que lorsqu'on a renoncé définitivement à tout ce qui est matière. Son expression est souvent naïve, mais surtout très imagée. Mais n'est-ce pas là le trait caractéristique de toute poésie orientale ? Le chrétien ne s'en étonnera pas. Le Christ lui-même se servait de paraboles pour mettre sa doctrine à la portée de son auditoire.

Enfin, les commentaires que le Père Deleury donne sur les psaumes qu'il a choisi de traduire sont des plus précieux. Seul un élève du gourou de Pandharpour pouvait expliquer certains passages obscurs, ou certaines allusions à des événements ou à des faits connus des seuls indiens marathes.

Adressons nos félicitations au R. P. Deleury et souhaitons à son ouvrage une longue, une très longue carrière.

G. K.-S.

P. C. MOUSSESS. — Les livres liturgiques de l'Eglise chaldéenne.

**Imprimerie La Photo-Pressé, Beyrouth, 1955, 164 pages + 12 de
bibliographie et 2 photographies hors-texte.**

De nombreux articles ont paru, ici ou là, sur les différents livres liturgiques des Eglises chaldéenne et nestorienne, articles souvent contradictoires et incomplets. Le Père Moussess a voulu combler une lacune et étudier tous les livres liturgiques du rite syrien oriental, qu'ils soient utilisés par les catholiques (chaldéens) ou par les nestoriens, et il consacre ce premier ouvrage aux livres dont les uns et les autres se servent pour la célébration de la liturgie eucharistique, se réservant de publier un second volume sur les livres de l'Office divin.

L'A. ne se contente pas d'une sèche nomenclature. Il analyse chacun des livres : lectionnaire, épistolier, évangélaire, missel, supplément des Mystères, manuel des prêtres, rituel du baptême, rituel du mariage, rituel des funérailles et pontifical ; il en donne le contenu, examine les différentes éditions

et les compare (comparaison souvent très intéressante et instructive) avec les manuscrits conservés dans les plus importantes bibliothèques, soit d'Europe, soit d'Orient. Une large place est réservée au missel dont l'étude occupe 40 pages et fournit à l'auteur l'occasion de donner une description de la messe chaldéenne.

Les orientalistes trouveront avec plaisir, dans cet ouvrage, un tableau — souvent demandé — de la répartition des leçons scripturaires dans le cours d'une année. L'A. divise son tableau en trois parties ; la première contient les références des péripécies lues pendant la récitation de l'Office divin ; la seconde, celles qui sont chantées pendant la célébration de la liturgie eucharistique ; et la troisième, celles qui interviennent dans l'administration des sacrements ou à certaines autres occasions.

Dans un ouvrage de ce genre, interviennent nécessairement des mots chaldéens qui risquent de dérouter un lecteur peu familiarisé avec la terminologie des Eglises syriennes. L'A. en donne donc l'explication, à la fin de son livre ; et il consacre ses deux dernières pages à deux plans d'églises chaldéennes ; le premier représentant les églises telles qu'elles étaient construites jadis ; le second donne un spécimen d'architecture plus moderne.

On ne peut que remercier le Père C. Moussess de nous avoir fourni de si amples renseignements sur les livres liturgiques de son Eglise. Vivant sa liturgie et la pratiquant tous les jours, il est plus à même que quiconque de la connaître et de nous la faire connaître. Puissions-nous voir paraître très prochainement son second volume, consacré aux livres de l'Office divin. Si la messe selon le rite syrien oriental a été souvent étudiée, le bréviaire l'a été beaucoup moins, et les données que nous fournira le P. Moussess seront, nous l'espérons, des plus intéressantes.

G. K.-S.

MAR SEVERIOS YA^cQUB TUMA. — Târikh al-kanîsat as-suryânîyat al-hindîyat (Histoire de l'Eglise syrienne de l'Inde). En arabe, Beyrouth, 1951, 421 pages, 7 photographies hors-texte

Saura-t-on jamais la vérité sur la doctrine que professaient les Syriens de l'Inde avant le Synode de Diamper ? De tout ce qui était écrit jusqu'ici, il apparaissait que les chrétiens de

Saint Thomas étaient nestoriens, que leur liturgie et leur langue étaient celles de la Syrie orientale, et que leur Eglise relevait de la juridiction des patriarches nestoriens de Mésopotamie ou de ceux de la Perse.

L'article du R. P. Placid, qui paraît dans le présent fascicule de *l'Orient Syrien*, tend à démontrer — et il n'est pas le seul — que si la liturgie et la langue des syro-malabars étaient nestoriennes, si leurs livres étaient ceux des nestoriens, leur doctrine n'était pas pour autant nestorienne, mais conforme aux définitions des Conciles d'Ephèse et de Chalcedoine : Dans le Christ, une seule personne et deux natures.

Mais voici que Mar Sévérios Ya'qûb Tûma, archevêque syrien orthodoxe de Beyrouth et de Damas, vient soutenir une thèse très différente des deux premières, et qui paraît, de prime abord, insoutenable. A l'en croire, les Syriens du Malabar ont toujours été « orthodoxes » (jacobites), confessant une seule personne et une seule nature dans le Christ ; que leur Eglise a toujours relevé de la juridiction du Siège apostolique d'Antioche, i. e. du patriarcat syrien orthodoxe ou jacobite.

Mar Sévérios Tûma, qui a passé plus de douze ans en Inde, au cours desquels il a été professeur et directeur du séminaire jacobite Saint Ignace, admet volontiers qu'une faible fraction des Syriens de l'Inde, environ 30.000 âmes, était, au début du XVI^e s., nestorienne ; mais il affirme que si le nestorianisme a fait d'immenses progrès, par la suite, parmi les populations syriennes, c'est grâce à une ruse d'une délégation de quatre évêques envoyés, en 1502, par le catholicos nestorien Elie V. délégation qui s'est fait passer, partout où elle s'est trouvée, et même à Rome, comme ayant reçu son mandat du patriarche syrien d'Antioche, trompant ainsi la bonne foi d'une population fermement attachée à ce Siège ; il laisse entendre que le synode de Diamper avait eu affaire, non pas tant aux Nestoriens, qu'aux Syriens jacobites auxquels il reprochait de ne pas confesser deux natures dans le Christ.

Affirmer est une chose, prouver en est une autre. L'A. apporte des preuves en faveur de sa thèse. Les unes semblent solides ; d'autres le sont moins. Ce qui frappe le lecteur, c'est que les textes cités par Mar Tûma en faveur de sa thèse sont tirés souvent des mêmes sources auxquelles ont puisé ses adversaires ; notamment à la *Relation de Joseph l'Indien*.

On constate malheureusement un point faible dans l'argumentation de l'A. : un certain manque d'objectivité. On ne peut plus, décemment, en ce XX^e siècle, surtout quand on a été professeur de théologie dans un grand séminaire, continuer

à confondre « *kyôno* » et « *qnûmo* », « nature » et « personne » et accuser le pape Saint Léon-le-Grand et le Concile de Chalcédoine d'avoir fait de la doctrine nestorienne la doctrine officielle de l'Eglise catholique. Une telle confusion est de nature à affaiblir singulièrement la position de son auteur dans le débat.

On aimerait aussi trouver chez l'A. un peu plus de modération dans ses attaques contre ceux qui ne sont pas du même avis que lui.

Mais l'ouvrage de Mar Sévérios n'est pas qu'une thèse ; il est surtout un livre d'histoire. Sa documentation apporte peu d'éléments nouveaux sur les Syriens du Malabar, avant le schisme de Thomas de Campo. Elle est, par contre, très précieuse, pour la période qui suit ce schisme. L'A., pour qui les langues arabe, syriaque, anglaise et malayalam n'ont plus de secrets, a eu tout le loisir, pendant ses douze années de séjour au Malabar, de puiser à des sources indiennes peu connues, consulter des documents conservés dans certaines églises jacobites ou même dans certaines familles jacobites ; il a surtout eu à sa disposition, après son retour au Proche-Orient, les archives du patriarcat syrien orthodoxe, à Homs (Syrie), archives très secrètes, dit-on, et où sont conservés toutes les lettres et tous les rapports envoyés, tant par les évêques délégués en Inde par le patriarcat syrien orthodoxe d'Antioche, que par les évêques syriens et les chefs des communautés jacobites du Malabar.

Il serait fort souhaitable que le livre de Mar Sévérios Ya^cqûb Tôma fût traduit de l'arabe en une langue européenne. Il permettrait à ceux qui se penchent sur l'histoire du christianisme au Malabar de confronter les thèses opposées. Peut-être de cette confrontation jaillira-t-il un peu plus de lumière.

G. K.-S.

L'ORIENT SYRIEN

*Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque*

Table des matières du Volume 1

	FASC.	PAGE
	—	—
G. KHOURI-SARKIS : Introduction aux Eglises de langue syriaque	I	3
G. KHOURI-SARKIS : La Syrie bilingue	I	26
DOM O. ROUSSEAU : Actualité des études syriennes....	I	31
DOM P. BERASATEGUI : Les versions de la Bible en usage dans les Eglises de langue syriaque	I	44
R. P. A. RAES, S. J. : Les deux composantes de l'Office divin syrien	I	66
PROF. J. DAUVILLIER : L'expansion de l'Eglise syrienne en Asie Centrale	I	76
G. KHOURI-SARKIS : Le sédro dans l'Eglise syrienne d'Antioche.	I	88
R. P. E. R. HAMBYE, S. J. : Chronique malabare.....	I	97
Chroniques des Eglises syriennes	I	102
Comptes rendus bibliographiques	I	106
DOM EDMUND BECK : Le baptême chez Saint Ephrem..	2	111
DOM B. BOTTE : Le baptême dans l'Eglise syrienne....	2	137
G. KHOURI-SARKIS : Prières et cérémonies du baptême selon le rituel de l'Eglise syrienne d'Antioche....	2	156
DOM B. BOTTE : Note sur la prière de signation d'un enfant	2	185
PROF. A. GUILLAUMONT : Poème de Narsaï sur le baptême	2	189
DOM L. LELOIR : Le Diatessaïon de Tatien (1 ^{re} partie)	2	208
Comptes rendus bibliographiques	2	232
R. P. A. RAES, S. J. : Où se trouve la confirmation dans le rite syro-oriental?	3	239

R. P. E. R. HAMBYE, S. J. : Le baptême dans les Eglises syriennes de l'Inde	3	255
DOM JACQUES DUPONT : Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ? (1 ^{re} partie)	3	267
R. P. EM. DELLY : Le culte des saintes Images dans l'Eglise syrienne orientale	3	291
PROF. J. Dauvillier : Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des Images dans l'ancienne Eglise chaldéenne..	3	297
DOM P. SHERWOOD : Jean de Dalyâta : sur la fuite du monde	3	305
DOM LOUIS LELOIR : Le Diatessaron de Tatien (2 ^e partie)	3	313
R. P. RAYMOND TONNEAU, O. P. : Le rite primitif du baptême (Essai)	3	335
G. KHOURI-SARKIS : Les Eglises orientales et les rites orientaux, d'après le R. P. R. JANIN	3	345
Le R. P. PLACID, T. O. C. D. : Histoire de l'Eglise syro-malabare	4	375
DOM J. DUPONT : Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ? (2 ^e partie)	4	425
G. KHOURI-SARKIS : Le « propre » de la messe syrienne Les sedré de la messe syrienne (traduction de fr. Alphonse)	4	445
Comptes rendus bibliographiques	4	479
Table des matières du volume I	4	485

Agents et dépositaires de l'Orient Syrien

- FRANCE** : *L'ORIENT SYRIEN*, 93, avenue Paul-Doumer, Paris-XVI^e. — Compte de Chèques Postaux : *Paris 14.443.91*.
- ANGLETERRE** : MM. Parker & Son, Ltd ; 27, Broad Street, Oxford.
- BELGIQUE** : Apostolat Liturgique, Abbaye Saint-André, Bruges, 3. C.C.P. 965-54.
- EGYPTE** : Mgr Pierre Habra, Patriarcat Syrien Catholique, 2, rue Ard el-Imamein, DAHER ; *Le Caire*.
- HOLLANDE** : Bestelcentrale der V.S.K.B., Heyendæelseweg, 290-300, *Nijmegen*.
- IRAQ** : Mgr Ephrem Abdal, Couvent de Mar Behnam, *Mossoul*.
- ITALIE** : R.P. Georges Havouri, 45, Piazza in Campo Marzio, *Rome*.
- JORDANIE** : Mgr Jean Karroum, Eglise Syrienne Catholique, Bethléem, par *Amman*.
- LIBAN** : Mgr Ignace Mansourati, Patriarcat Syrien Catholique Avenue de Damas, *Beyrouth* ;
R.P. Pierre Hammal, Archevêché Syrien Catholique, Rue de Syrie, *Beyrouth*.
- SUISSE** : Librairie Antoine Dousse, 22, Rue de Romont, *Fribourg*.
- SYRIE** : R.P. Antoine Aïn, Eglise Syrienne Catholique, *Katana*.
- U.S.A. et CANADA** : Mrs Fred Tesseine, 2114 Tenway Dr.S.E., *Grand Rapids*, Michigan.

DEPOSITAIRES :

- LYON** : Librairie du Sacré-Cœur, 6, Place Bellecour.
- PARIS** : Librairie J. Gabalda, 90, Rue Bonaparte, VI^e.
Librairie Orientale H. Samuélian, 51, Rue Monsieur-le-Prince, VI^e.
Librairie Saint-Michel, 47, Bvd Saint-Michel, VI^e.

Nos abonnés nous rendraient service en mentionnant sur le talon de leur bulletin de versement et dans leur correspondance le numéro de référence qui figure sur l'emballage de livraison.

Toute correspondance doit être adressée à la Direction.

Prix : 300 francs

GTU Library



3 2400 00340 1639

v.1
1956

THREE DAY

45470

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

